الجزء الأول

معرفة الله

من أبحاث

سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

بقلم الدكتور طلال الحسن

معرفة الله

من أبحاث المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري

الجزء الثاني

بقلم: د. طلال الحسن

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام

العراق ـ كربلاء ـ شارع باب القبلة مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق ـ النجف ـ سوق الحويش ـ مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق ـ بغداد ـ الكاظمية المقدّسة ـ باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان ـ بيروت ـ الغبيري ـ مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خَلوات توحيدية

• ﴿امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَس أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً﴾.

قرآن كريم، طه: ١٠

• (يا ربِّ ! أين أنت فأقصدك؟

قال: إذا قصدتني فقد وصلت). الحجّة البيضاء: ٨ / ٧٤

• (القلب السليم الذي يلقى ربّه وليس فيه أحدٌ سواه).

ميزان الحكمة: ٣ / ٣٦٠٢

الفصل الرابع

الباب الثاني

المعرفة بين التأسيس والكشف

❋ المعرفة بين التأسيس لها والكشف عنها

❋ الفرق بين الخَلْق والفَطْر.

❋ طرق المعرفة وسائط للكيفية المخصوصة.

المعرفة بين التأسيس لها والكشف عنها

تقدّم في أبحاث معرفة الله[1] أنّ المعرفة هي تذكّر العلم السابق بعد غيبته عن الذهن، أو هي إدراك الشيء ثانياً بعد توسّط نسيانه، فالمعرفة هي تجلية العلم السابق بالخروج من عالم الغفلة والدخول في عالم اليقظة، فيكون محصّل المعرفة هو حصول اليقظة بعد الغفلة والاستغراق في صحاري البُعد عن المبدأ، وهذه اليقظة على شرفيّتها فإنّها أدنى مرتبة من اليقظة في النوم، فتلك هي مرتبة الأولياء الذين تنام أعينهم وقلوبهم مُستيقظة، وهذا المقام وإن عُرف به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حتّى عدّه جملة من الأعلام أنّه من مختصّاته، وروت فيه العامّة والخاصّة قوله صلى الله عليه وآله: «**تنام عيناي ولا ينام قلبي**»[2]، إلاّ أنّه أمر منوط بطهارة وزكاة النفس واشتغال القلب بذكر الله سبحانه.

ولا ريب أنّ دوام الذكر هنا هو بمعنى الحضور الدائم للمولى جلّ

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الكتاب، تحت عنوان (معاني المعرفة).

(٢) انظر: صحيح البخاري، لمحمّد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت: ج٤ ص ١٦٨؛ السنن الكبرى للحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، نشر دار الفكر، بيروت: ج٧ ص ٦٢؛ بحار الأنوار، للشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٩٨٣م، بيروت: ج١٦ ص ٣٩٩، ولأجل هذا الحديث وقع كلام بين الأعلام في كون نومه صلى الله عليه وآله ناقضاً للوضوء أم ليس كذلك؛ نظراً لبقاء التحفّظ والإحساس لديه.

ذكره في حرمه القدسيّ الذي وسعه ولم يسعه شيء آخر[1]، فيكون مجال اليقظة في النوم فضلاً عن اليقظة في اليقظة مُشرعاً أمام كلّ مَن سمت نفسه، وخرج بالتفاته من دائرة الغفلة، ولهج كلّه بذكر ربّه.

قال السيّد الطباطبائي في ذيل الحديث المتقدّم: «وهذا أمر ربّما يتّفق للصالحين أحياناً عند طهارة نفوسهم واشتغالهم بذكر مقام ربّهم»[2]، ثمّ علّل ذلك قائلاً: «وذلك أنّ إشراف النفس على مقام ربّها لا يدعها غافلة عمّا له من الأطوار الدنيوية ونحو تعلّقها بربّها»[2].

ولا ريب أنّ هذه اليقظة بقسميها العالي (اليقظة في اليقظة) والأعلائي (اليقظة في النوم) تختلف اختلافاً عظيماً عن اليقظة العرفية التي عليها عامّة الناس بل عامّة المخلوقات وإن دنت مراتبها، فإنّ اليقظة العُرفية هي نوم مطبق وغفلة تامّة تحجب القلب عن إبصار الحقائق، بل تحجبه حتّى عن رؤية جملة من الظواهر الحسّية أيضاً؛ قال تعالى: ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ**

---

(١) ورد في حديث قدسيّ: «**لم يسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن**».
انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٥٥ ص ٣٩.
وقيل لرسول الله صلى الله عليه وآله: أين الله في الأرض أو في السماء؟ قال صلى الله عليه وآله: «**في قلوب عباده المؤمنين**». المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء للمولى محمّد محسن بن المرتضى المعروف بالفيض الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ: ج٥ ص ٢٦.
وقال الإمام الصادق عليه السلام: «**القلب حرم الله فلا تُسكن حرم الله غير الله**». بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٦٧ ص ٢٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، للسيّد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة إسماعيليان، قم: ج٢ ص ٣٥٩: ج١ ص ٢٣٣.

الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[١]، فهم لا يعلمون ظاهر الحياة الدُّنيا وإنّما يعلمون ظاهراً من الحياة الدُّنيا.

إنّ اليقظة الحقّة من يقظة الغفلة هي القيامة الصغرى التي ينبغي للإنسان أن يتحقّق بها ويقوم بها لله ـ جلّ ذكره ـ في هذه الحياة الدنيا فيخرج من الظهور إلى البطون[٢] ومن الغياب إلى الشهادة.

ولا ريب أنّ الخروج هنا ليس زمانياً وإنّما هو الخروج الذي يصير به الغياب شهوداً والظاهر باطناً والسرّ علناً.

وتلكُم هي القيامة القرآنية التي نبّه إليها سبحانه وتعالى بقوله: **﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا للهِ﴾**[٣]، وهذا القيام الحقّي هو «اليقظة من سِنة الغفلة، والنهوض من ورطة الفترة»[٤].

ولذلك ينبغي لكلّ إنسان سويّ أن يتحقّق بهذا القيام القرآني والقيامة الصغرى واليقظة الحقّة في دنياه اختياراً منه لا جبراً واضطراراً.

ومن الواضح أنّ هنالك فرقاً عظيماً بين اليقظة والإيقاظ، فما يحصل من يقظة بالموت إنّما هو إيقاظ يحصل للإنسان بغير اختيار منه، فلا يُدرى ما

---

(١) الروم: ٧.

(٢) بعبارة أخرى: إنّه خروج من الظهور العرفيّ (وهو الغياب الحقّيّ) إلى الظهور الحقّيّ (وهو الغياب العرفيّ) وعندئذ سيعلم الفاني أيّ خفاء كان فيه، وأيّ ظهور تجلّى فيه، ومن هو الظاهر ومن هو الباطن، وسيدرك مراد الفانين في قولهم: ليس وراء عبّادان قرية، أو: ليس في الدار غيره ديّار، ويدرك أيضاً بواطن قوله تعالى: **﴿فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾** يونس: ٣٢.

(٣) سبأ: ٤٦.

(٤) منازل السائرين، لأبي إسماعيل الأنصاري، شرح عبد الرزّاق الكاشاني، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، قم: ص٣٤.

سيؤول إليه ولا تُعلم عواقبه، وأمّا في الحياة الدنيا فهو يقظة باختيار العبد نفسه، أو هو إيقاظ من قبل نفسه بالعود إلى سرّه الإلهي وعلمه الأوّلي وفطرته السليمة التي قُدِّر لها أن تكون مجلى العلم كلّه؛ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته، يرى ما له من خير وشرّ**»[(١)].

إذاً بالموت تحصل اليقظة الحقّة والقيامة الصغرى ليكتشف الإنسان حينها مدى جهله وغفلته، «**الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا**»[(٢)]. إنّه موت اضطراريّ وقيامة صغرى لا تُحمد عواقبها، ولذا ورد الأمر بالموت الاختياري ليكون زمام المبادرة بيد الإنسان نفسه، ورسم المصير مرجعه إليه، «**موتوا قبل أن تموتوا**»[(٣)]، وبهذا الموت الحقّي تكون الحياة ويكون الحضور ويصدق الوجود ليصدق في حقّه ما قيل[(٤)]:

وجودي أن أغيب عن الوجودِ   بما يبدو عليَّ من الشهودِ

إنّه ترجمة فعلية ودقيقة للموت الاختياري والقيامة الصغرى واليقظة الحقّة في هذه الحياة الدُّنيا.

---

(١) كنز العمّال، للمتّقي الهندي، تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوت السقّا، نشر مؤسّسة الرسالة، بيروت: ج١٥ ص٥٤٨ ح ٤٢١٢٣.

(٢) عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، لابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق السيّد المرعشي والسيّد مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ: ج٢ ص ٧٣ ح ٤٨.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٧٢ ص ٥٩.

(٤) الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري النيسابوري، تحقيق د. عبد الحليم محمود، و د. محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى: ص١٣٣.

إنّ معرفة الله سبحانه في أدنى مراتبها الحقّية هي حصول اليقظة في اليقظة، والموت قبل الموت، والقيامة قبل القيامة اختياراً.

وينبغي أن يُعلم بأنّ هذه المعرفة بجميع مراتبها التي لا تُعدّ ولا تُحصى لا يؤسّس لها في جميع ما يحصل عليه الإنسان من وسائل معرفية، سواء أكانت حصولية أم حضورية، بل يؤسّس للكشف عنها، وشتّان بين التأسيس المعرفي والتأسيس الكشفيّ لتلك المعرفة.

إنّ إثبات الواجب سبحانه وتوحيده ومعرفته الحقّة تُمثِّل مراتب معرفية ثلاثاً فُطر الإنسان على الأولى والثانية منها ومُسّ بشيء من الثالثة منها ليكون ذلك المسّ القُدسي موطئ قدم معرفية ينطلق منها الإنسان في رحلته وعودته إليه سبحانه في أسفاره العملية الأربعة التي خُلق الإنسان لطيّها والتحقّق بها وفيها ليكون عارفاً ومعروفاً بعد أن كان معروفاً فحسب.

بعبارة أخرى: ليعود إلى جبلّته الأولى وسقفه المعرفيّ الأوّل بقوس صعوديّ اختياريّ بعد أن هبط منه بقوس نزوليّ اضطراريّ.

فالإنسان لا يُطلب منه التأسيس المعرفي لمعرفة الله تعالى، ولا يُراد منه ذلك، وإنّما يُطلب ويُراد منه التأسيس الكشفيّ عن تلك المعرفة الحقّة، بل إنّ التأسيس الكشفيّ هو بنفسه لم يُترك للعبد كيفما اتّفق وإنّما وُضعت له خطوطه البيانية الأولى وملامحه النظرية ليسلكها العبد بقدم توحيدية خالصة وليكتشف بواسطتها ما كان عليه مسبقاً من معرفة حقّة قد غفل عنها قبل ذلك.

وعليه فما تقدّم في معاني المعرفة من كون المعرفة هي إدراك الشيء ثانياً بعد توسّط نسيانه هو تعبير دقيق عمّا نُريد الوقوف عنده وعليه.

ولذا نريد التأكيد مرّة أخرى أنّ جميع المراتب المعرفية الأولى (إثبات الواجب، وتوحيده، ومعرفته) إنّما هي معارف فطرية لا يمكن أن تنالها يد التأسيس مهما علت مراتبنا وزكت أنفسنا وطهرت قلوبنا وكمُلَت عقولنا، فهي مؤسَّسة من قبْل ومُودعة في قلب وفطرة كلّ إنسان منذ انطلاقته الأولى، وخير شاهد وشهيد على ذلك هو شهادة الإنسان الأولى في يوم العهد والميثاق.

فجميع ما يُمكن عرضه في أبحاث «طرق معرفة الله» لا يخرج عن دائرة الكشف، بل إنّ هذا الكشف لم يؤسّس الإنسان له كاملاً ـ كما عرفت ـ وإنّما زُوّد بمنابع قرآنية وروائية ومرتكزات فطرية أعطته الصياغة الأولى ليبدأ هو معها رحلة تأمّلية خالصة يجوب بها وفيها عوالم الغيب التي يُجلّيها السير الحقّي إلى عوالم شهود وحضور، بل إلى عالم شهود وحضور واحد لا غير، حيث لا يرى فيه غير الحقّ سبحانه، بل شهود خالص لا غير بلا عالمية مشيرة إليه، فلا شيء سواه يُشار به إليه، وبذلك يكون العبد الفاني معنىً حرفياً خالصاً على نحو التحقّق، يظهر معناه في الشاهد والمشهود جلّت قدرته.

وعندئذ يُعاين الإنسان بخفائه الحقّي وفنائه الصحويّ تلك الحقيقة الحقّة التي نحن على طرف نقيض منها وهي أنّ الله سبحانه ظاهر ما غاب قطّ وأنّ العالم غائب ما ظهر قطّ(١).

وعلى أيّ حال، ولكي لا نخرج كثيراً عن مطلبنا الأوّل وهو كون أصل المعرفة الحقّة بالله تعالى لا نملك حيالها سوى الكشف عنها أو التوسّل

---

(١) الكلمة منسوبة لابن عربي نقلها الشهيد مطهري، انظر: دروس فلسفية في شرح المنظومة، للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، ترجمة مالك وهبي، نشر مكتبة شمس المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، بيروت ج١ ص ١٢٦.

بالوسائل الكشفية التي صيغت ابتداء صياغتها الأولى بمعانيها الكلّية عن طريق الشارع المقدّس قرآناً وسنّة وعن طريق المرتكزات الفطرية الأولى هي حاضرة للجميع.

من هنا يصحّ لنا أن نُعبِّر عن معرفة الله تعالى بأنّها فصل الفصول للخلائق أجمعين، فمن عرف الله تعالى عاد متحقّقاً بفصله الحقّي، ومن غاب في جهله وانغمر في غفلته كان فاقداً أو غائباً عن فصله، والغياب عن الفصل الحقّي لازم حصول فصل عرضيّ وهو نفس الغفلة والنسيان. فيكون الهدف الأوّل من خلق الإنسان خصوصاً والمخلوقات عموماً هو العود إلى فصلهم الأوّل وهو معرفة الله سبحانه، وبذلك تتجلّى الحقيقة الكبرى والسرّ الأعظم في أصل الخلق والخلقة وهو ما جاء في الحديث القدسي «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف**»[(١)].

الفرق بين الخَلْق والفَطْر

الفطرة هي ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به[(٢)]، فهي إيجاد الإنسان على نوع مخصوص من الكمال[(٣)].

ومن هنا نودّ التركيز على ما تقدّم بيانه[(٤)] من أنّ الإنسان قد خُلق على كيفيّة مخصوصة، وأنّ هذا الخلق بلحاظ تلك الكيفيّة المخصوصة يُسمّى

(١) عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج١١ ص ٥٥.

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ: ج٥ ص ٥٦.

(٣) انظر: شرح أصول الكافي، للمولى محمد صالح المازندراني: ج ٨ ص ٣٤.

(٤) انظر: الفصل الأوّل من الكتاب تحت عنوان «حبّ الله تعالى».

بالفاطرية، فالإنسان ليس مخلوقاً فحسب بل هو مفطور أيضاً على شيء آخر غير أصل وجوده، وكيفيّة أخرى غير صدوره.

وقد ذكرنا هنالك أنّ تلك الكيفيّة المخصوصة هي طلب الكمال المطلق وحبّ بلوغه، وقد عرفت ـ آنذاك ـ أنّ هذا الطلب وذلك الحبّ اللذين يشتركان في متعلّق واحد وهو الكمال المطلق هما تعبيران آخران عن طلب وحبّ معرفة الله سبحانه.

بعبارة أخرى: إنّ الترجمة الفعلية للكمال المطلق بالنسبة للإنسان هي حصول معرفة الله سبحانه، وهذه المعرفة المطلوبة أو المُغيّى في أصل وسرّ الخلقة هي المعرفة الحقّة أو التحقّقية لا التحقيقية، وقد عرفت ذلك.

وعليه فالكيفيّة المخصوصة التي فُطر عليها الإنسان هي معرفة الله سبحانه لأنّها غاية الكمالات ومنتهى الوصال في السير المعرفيّ الحقّي.

وإذا ما عرف الإنسان ربّه معرفة حقّية تحقّقية فإنّ دوائر النقص سوف تنحسر عنه فتُغلق دوائر الجهل والنسيان والسهو فضلاً عن إغلاق دوائر العصيان والتمرّد. وعندئذ لا يكون الإنسان عبداً محبّاً مطيعاً فحسب بل سيكون هو الحبّ نفسه والطاعة نفسها.

بعبارة أخرى أدقّ وأوضح: إنّه سيكون عبداً محبوباً مُطاعاً، ومعنى كونه مطاعاً هو ما جاء في الحديث القدسي: «**عبدي أطعني حتّى أجعلك مَثَلي أقول للشيء كُن فيكون وتقول للشيء كُن فيكون**»(١).

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج١٠٢ ص ١٦٥؛ شجرة طوبى، للمحدّث الجليل محمد مهدي الحائري، نشر المكتبة الحيدرية، الطبعة الخامسة، ١٣٨٥ هـ، النجف الأشرف: ج١ ص٣٣. وقد جاء في رواية البحار: «مِثْلي أو مَثَلي...» والصحيح هو ما أشار إليه السيّد الأستاذ.

جدير بالذكر أنّ المَثَلية في الحديث المتقدِّم هي بمعنى الآيتية والعلامتية والإشارتية، لا بمعنى المشابهة والمِثْلِية، فإنّ الله تعالى ليس كمِثْلِه شيء، فضلاً أن يكون هنالك مِثْلٌ له.

بعبارة أُخرى: إنّ المَثَلية في المقام يُراد بها المِثَال الذي فيه جهة الحكاية والإشارة والعلامة، لا المِثْلية التي تعني الوجود المقابل والمشابه له.

وقد استفيد هذا المعنى (المَثَلية) من قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حين سُئل عن العالم العُلوي، فقال: «**صور عارية عن الموادّ، خالية عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت، وطالعها فتلألأت، ألقى في هويّتها مثاله، وأظهر عنها أفعاله**»(١).

إنّ ما نريد أن نخلص إليه في المقام هو أنّ الإنسان ليس مخلوقاً مجرّداً بل هو مخلوق مفطور على شيء، وهذا الشيء هو الكيفيّة المخصوصة ـ المذكورة آنفاً ـ التي عبّرنا عنها تارةً بحبّه وطلبه للكمال المطلق وتارةً أُخرى بمعرفة الله تعالى، ولا نريد بذلك إيجاد معنيين مختلفين بل هما تعبيران لحقيقة واحدة. فالكمال المطلق هو عين معرفة الله تعالى بالنسبة للإنسان، كما أنّ معرفة الله تعالى هي الكمال المطلق الذي يصبو إليه الإنسان.

وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الفاطرية بقوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾(٢).

---

(١) انظر: الصراط المستقيم، لعليّ بن يونس العاملي، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ: ج١ ص٢٢٢.

(٢) الروم: ٣٠.

نعم إنّها فطرة الله تعالى بتوحيده ومعرفته ولكن أكثر الناس لا يعلمون؛ انغماساً منهم في صحاري الجهل ودهاليز الغفلة، واندساساً منهم في تراب المادّة والنقص والقصور.

لقد ذكرنا أنّ فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها تُغطّي المحاور المعرفية الثلاثة، أعني: الإقرار بوجوده ووحدانيّته ومعرفته. أمّا الإقرار بوجوده فقد تقدّم بيانه في الأمر الأوّل، وأمّا توحيده سبحانه فإنّه ـ أي التوحيد ـ على اختلاف مراتبه من حيث الشدّة والضعف يوجد منه القدر المتيقّن (الخالقية والربوبية) عند كلّ إنسان سويّ بمعنى الالتفات إليه، وأمّا مراتبه العُليا فليست متوافرة لكلّ أحد، فإذا ما توافرت لأحد فذلك تعبير آخر ووجه آخر لمعرفته سبحانه، ولذلك نجد أنّ إجمال أبحاث العرفان النظريّ تتلخّص بمسألتين رئيسيّتين لا غير، هما:

١ ـ حقيقة التوحيد.

٢ ـ الموحّد الحقيقي.

يراد من حقيقة التوحيد مراتبها الأعلائية لا القدر المتيقّن منها المتمثِّل بالخالقية والربوبية، وهذه المراتب العُليا لا ينالها إلاّ العارف الحقيقي؛ ما يعني أنّ الموحّد الحقيقي هو العارف بالله سبحانه أو الإنسان الكامل لا غير، ودون هذه المرتبة ينال الإنسان جانباً من التوحيد الحقّي بحسب سقفه المعرفي التحقّقي أو التحقيقي.

إنّ هذا الأمر ينتهي بنا إلى نتيجة هامّة وهي أنّ ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ التي فُسّرت في روايات عديدة بأنّ المراد منها توحيده سبحانه تتضمّن الإشارة إلى معرفته الحقّة، فلا توحيد بغير معرفة، ولكن حيث إنّ المعرفة ذات مراتب فإنّ التوحيد يكون كذلك تبعاً لمصدره وهو

المعرفة، وحيث إنّ التوحيد الكامل الحقّي لا يتحقّق به إلاّ العارف الكامل فإنّه ـ أي: التوحيد الحقّيّ الكامل ـ سوف يكون كاشفاً إنّياً عن المعرفة الكاملة، ولكن هذه المعرفة الحقّة الكاملة لا تقتصر على التوحيد الكامل فحسب، بل لها جوانب ومشارق أخرى لا تنفصل عن الجذور التوحيدية الأولى ولكنّها تُعطي وتقدّم من التجلّيات الحقّية ما يعيشها العارف الكامل نفسه ويتعذّر على غيره الوقوف عليها وصفاً وعرضاً، بل الوصف والعرض متعذِّر على العارف نفسه فضلاً عن غيره لأنّها حقائق وجودية مجالها التحقّق لا الإدراك والوصف.

أمّا النصوص الروائية التي فسّرت الفطرة بالتوحيد فكثيرة جدّاً، منها:

• عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾؟

قال عليه السلام: «**فطرهم جميعاً على التوحيد**»(١).

• وفي رواية أخرى عن زرارة أيضاً عن الإمام الباقر أنّه عليه السلام قال: «**فطرهم على المعرفة به**»(٢).

• وعنه أيضاً قال: قلت لأبي جعفر (الباقر) عليه السلام: أصلحك الله، قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾؟

قال عليه السلام: «**فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم**».

قلت: وما خاطبوه؟

(١) أصول الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران: ج٢ ص ١٢ ح ٢.

(٢) أصول الكافي: ج٢ ص ١٢ ح ٣.

قال: فطأطأ رأسه عليه السلام ثمّ قال: «**لولا ذلك لم يعلموا مَن ربّهم ولا مَن رازقهم**»(١).

وعليه فالفطرة تعني تلك الكيفيّة المخصوصة التي وُجد الإنسان عليها وهي الإقرار بوجوده تعالى ووحدانيّته ومعرفته، وهذه الكيفية المخصوصة لا دليل على حصرها بالإنسان وحده، بل ثَمّ من الأدلّة ما يُثبت وجودها عند الخلق أجمعين، وهذا القرآن الكريم بين أيادينا يصدح بذلك؛ قال تعالى: ﴿**الحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ**﴾(٢)، وكأنّي بإبراهيم الخليل عليه السلام قد أراد بتوجّهه إلى ربّه أن يقول لنا بأنّه متوجّه إلى من أقرّت به السماوات والأرض ووحّدته وعرفته، فكيف له وهو النبيّ المُرسل أن يُشرك بربّه أحداً؟!

قال تعالى وهو يحكي ما توجّه به خليله عليه السلام: ﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾(٣).

وهذه الفطرة الأولى التي فُطر عليها الخلق ربّما يُعبَّر عنها أيضاً بالهداية الفطرية، فيكون بذلك كلّ موجود مزوّداً بهذا المؤشّر الفطري نحو الحقّ؛ قال تعالى: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْء خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾(٤)، وهذه الفطرة أو الهداية الفطرية تُحفِّز الإنسان ـ وغير الإنسان أيضاً ـ نحو تحصيل الكمال المطلق ولكن دون أن تُحدّد مصداقه، أو إنّها تحدّد مصداقه أيضاً ولكن

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق السيد هاشم الحسيني، نشر جماعة المدرّسين: ص٣٣٠.

(٢) فاطر: ١.

(٣) الأنعام: ٧٩.

(٤) طه: ٥٠.

الإخلاد إلى الأرض أدّى إلى طمس الفطرة وتضييع آثارها المعرفية، وتغييب علمه الأوّل البسيط؛ ولذلك كان مقتضى الحال وجود نوع هداية أخرى تُسهم فعليّاً في رسم وتحديد المصداق الحقّ، وهذا النوع هو المعبَّر عنه بالهداية التشريعية، وهنالك هداية ثالثة وهي الهداية التكوينية سوف يأتي الحديث عنها.(١)

وعلى أيّ حال، فإنّ الفطرة الأولى هي نصيب الخلق أجمعين؛ ما يعني أنّ المراتب المعرفية الثلاث قد فُطر عليها الخلق بأسره، ولكن لا ريب في أنّ الإنسان بنكتة أشرفيّته على سائر الموجودات الإمكانية له الصدارة والتقدّم في أشرفية الكيفيّة المخصوصة التي فُطر عليها على سائر الموجودات الأخرى، وهذا التقدّم ليس باعتبار مصاديقه جميعاً وإنّما باعتبار حقيقة الإنسان وإلاّ فهناك أعداد كثيرة ممّن اندرجوا تحت مفهوم الإنسان وهم أضلّ من الأنعام سبيلاً.

إنّ امتيازات الإنسان على سائر الخلق كثيرة جدّاً لعلّ من أهمّها الميل إلى الإبداع وحبّ الجمال والعشق وغير ذلك.

وهنا ينبغي أن نسأل: إذا كان الخلق جميعاً قد فُطروا على الإقرار بوجود الله ووحدانيّته ومعرفته فلِمَ نرى حالات الكفر والشرك والعناد والجحود في هذه المراتب الثلاث؟

والجواب: هو أنّ الخلق لو تُركوا على ما فُطروا عليه لما حادوا قيد أنملة عن مراتبهم المعرفية الثلاث، ولكنّ الكدورة والشوب والتربية غير الصالحة والتعصّب الأعمى والانغماس بالمادّيات والاشتغال بالعادات

(١) في أبحاث الطريق السادس (الإمام) من طرق معرفة الله تعالى.

السيّئة والتغافل والتقاعس والتكاسل، كلّ ذلك يؤدّي بالإنسان إلى طمس فطرته وحجب آثارها.

وربّما لأجل هذه النكتة الجليّة ورد عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله حديث تناقلته العامّة والخاصّة وهو: «**كلّ مولود يُولد على الفطرة، فما يزال عليها حتّى يعرب عنها لسانه، فأبواه يهوّدانه أو يُنصّرانه أو يُمجسّانه**»[(١)].

ولا يبعد أن يصدق في حقّ المهوّدين والمُنصّرين والمُمجّسين وغيرهم ممّن يُربّون أبناؤهم على الكفر والشرك والبُعد عن الدِّين أنّهم ممّن بدّلوا نعمة الله سبحانه وغيّروا في خَلْقه؛ طاعةً منهم لأمر الشيطان الذي اتّخذوه من دون الله وليّاً، وقد حكى لنا القرآن هذا المعنى بقوله: ﴿**وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ**﴾[(٢)]، وهذا الأمر حاصل منهم ولو عن غفلة.

عن جابر عن أبي جعفر (محمّد الباقر) عليه السلام في قول الله ﴿**وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ**﴾ قال عليه السلام: «**دين الله**»[(٣)].

وفي التبيان: «وأقوى الأقوال من قال: فليغيّرن خلق الله بمعنى دين الله»[(٤)]، ولذلك لم يستبعد الطباطبائي هذا المعنى قائلاً: «وليس من البعيد أن يكون المراد بتغيير خلق الله الخروج عن حكم الفطرة وترك الدِّين

---

(١) كنز العمّال، مصدر سابق: ج١ ص ٢٦١ ح ١٣٠٦.

(٢) النساء: ١١٩.

(٣) تفسير العياشي، للنضر محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، تحقيق هاشم المحلاّتي، نشر المكتبة الإسلامية، طهران: ج١ ص ٢٧٦.

(٤) التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، نشر مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ: ج٣ ص ٣٣٤.

الحنيف»[١]، والذي يساعد ويؤكّد هذا المعنى هو أنّ القرآن الكريم قد عبّر عن الفطرة بأنّها خلق الله وأنّها الدِّين القيِّم، قال تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾[٢]، ولا ريب أنّ ذلك التغيير إنّما هو تغيير لظاهر الفطرة. فالفطرة السليمة تقتضي المعرفة والتسليم لله تبارك وتعالى والسلوك العمليّ الحسن، ولكن التغيير العارض على الفطرة يحجب آثارها ويطمس نورانيّتها فيسير الإنسان متخبّطاً كأنّ فيه مسّاً من الشيطان، بل هو كذلك.

إنّ التغيير وإن كانت آثاره خطيرة ومُهلكة إلاّ أنّه يبقى تغييراً عرضيّاً لابدّ للإنسان من دفعه قبل الوقوع فيه أو رفعه عند الابتلاء به. وبذلك يتّضح لنا أنّ الفطرة السليمة هي مقتضى وجود كلّ إنسان سويّ بل كلّ مخلوق، فلا يولد مولود ولا يُفطر مخلوق إلاّ وهو مُتوّج بتلك الكيفية المخصوصة، ولكن كلّ بحسبه.

إنّ هذه الكيفية المخصوصة وهي خلق الخلق على معرفة الله سبحانه هي السنّة الكونية الأولى وهي سارية في الخلق أجمعين ولا يُستثنى منها أحد البتّة. قال تعالى: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[٣]، فالله سبحانه يُوجِد الشيء ـ إنساناً وغير إنسان ـ ويُوجِد فيه هذه الهداية الذاتية، فهي سنّة الله تعالى في خلقه، وهذه السنّة غير قابلة للتبديل والتحويل أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً**﴾[٤] وقوله: ﴿**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ**

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٥ ص ٨٥.
(٢) الروم: ٣٠.
(٣) طه: ٥٠.
(٤) الأحزاب: ٦٢.

تَحْوِيلاً﴾[١].

وبنكتتي السريان وعدم التبديل تتّضح لنا حقيقة عظمى وهي بقاء مقتضى العود إلى الله ربّ العالمين إقراراً وتوحيداً ومعرفةً به ولو بعد حين.

فالخلق ـ إذاً ـ هو الإيجاد المجرّد عن أيّ كيفيّة سوى أصل الخلقة، وأمّا الفطْر فإنّه إيجاد بكيفيّة مخصوصة لا الخلق المجرّد.

ولا ينبغي التوهّم بأنّ هذه الكيفية المخصوصة سوف تُفضي إلى أن يكون الخلق مجعولاً بالجعل المركّب لا البسيط، أي أنّهم خُلقوا أوّلاً ثمّ فُطروا على تلك الكيفية المخصوصة وهي معرفته سبحانه، فيتركّب الخلق من إيجاد وصفة المعرفة فيكون أشبه بجعل الأرض المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأرْضَ ذَلُولاً**﴾[٢]فتكون الأرض مجعولة أوّلاً بالجعل البسيط وهو إيجادها ثمّ جعلها ذلولاً بالجعل المركّب[٣].

إلاّ أنّ هذا المعنى لا يصحّ فيما نحن فيه؛ فإنّ الخلق لم يُخلقوا أوّلاً ثمّ جعلوا على تلك الكيفية المخصوصة. وبعبارة أخرى: إنّ مفطورية الخلق على تلك الكيفيّة المخصوصة قد أُخذت في أصل جعلهم لا أنّها لاحقة له، ولذلك عبّر عنها بأنّها خلق الله وأنّه لا تبديل لها.

إنّ هذه الكيفية المخصوصة ليست ملكة تحصل بالكسب وتبقى بالمزاولة وتضعف بالإهمال وتذهب بتركها من رأس، فهي ليست حرفة ولا صنعة ولا صفة عارضة، بل هي كالحرارة بالنسبة للنار، بل هي كناريّة النار

---

(١) فاطر: ٤٣.

(٢) الملك: ١٥.

(٣) الذلول هو السهل، فيُقال: فرسٌ ذلول، أي: سهل الامتطاء في قِبال الشموس، وقد وصفت الأرض بذلك كنايةً عن سهولة ركوبها والاستفادة منها.

وبياض الأبيض. بعبارة منطقية: إنّ هذه الكيفية المخصوصة بالنسبة للخلق هي من باب خارج المحمول أو المحمول من صميمه لا المحمول بالضميمة، وكونها خارج المحمول يعني أنّها مأخوذة في أصل الموضوع بل هي الموضوع نفسه.

إنّ عدم الالتزام بهذه الكيفية المخصوصة بالنحو المتقدِّم لا يُبقي معنى للحديث القدسي «... **فخلقت الخلق لأُعرف**»، فإنّه سبحانه خلق الخلق لمعرفته والإقرار به، فخلقهم على تلك الكيفية تحقيقاً لذلك الغرض، ولم يجعل هذه الكيفية أمراً كسبياً قابلاً للزوال فيضلّ الخلقُ وتضعف الحجّة عليهم.

من هنا يمكننا أن نفهم وجهاً آخر لما هو محلّ وفاق جميع المسلمين وهو كون باب التوبة مفتوحاً أمام الإنسان أيّاً كانت ذنوبه ما لم يحتضر، حيث يمكن القول بأنّ من وجوهه هو أنّ باب الفطرة مفتوح، لأنّها غير قابلة للزوال والتبديل مطلقاً فتبقى أبوابها مشرعة أمام المُبصرين.

طرق المعرفة وسائط للكيفية المخصوصة

تقدّمت جملة من الإشارات والتوضيحات إلى أنّ جميع الوسائط والطرق إلى معرفة الله سبحانه ـ سواء ما تعلّق منها بإثبات وجوده المقدّس أو بوحدانيّته أو بمعرفته الحقّة ـ ليس لها حظّ من الإسهام التأسيسي في تحقّق وإيجاد المعرفة المطلوبة، ولذا فهي لا تعدو خصوصية طريقيّتها وكاشفيّتها عن تلك الكيفية المخصوصة التي عرفت أنّها الفطرة السليمة والسنّة الكونية الأولى.

نعم، للطرق المعرفية تأسيس معرفيّ في نفس كاشفيّتها لا في المنكشف

بها، ولذا فهي أشبه ما يكون بالضوء الكاشف لنا عن الموجودات الحسّية، فإنّه ـ لا ريب ـ لا يؤسّس لوجودها ولا يُسهم أصلاً في تركيبها وإنّما هو طريق للوصول إليها والكشف عنها.

فكلّ طريق من طرق معرفة الله تعالى ـ وهي لا تُحصى ـ لا يُوجِد في نفس سالكه معرفة الله سبحانه بل هو يكشف له عن تلك المعرفة السابقة وذلك العلم الأوّل البسيط وتلك الكيفية المخصوصة التي وُجد عليها الخلق عموماً والإنسان خصوصاً.

ولا ريب أنّ تلك الكيفية المخصوصة والمعرفة السابقة والعلم البسيط لا تندرج ضمن مرتبة واحدة، أي: إنّها ليست مندرجة في طيّ مفهوم كلّي متواطي بل هي ذات مراتب كثيرة فتندرج في طيّ مفهوم كلّي مشكّك، فهي كالبياض له مراتب كثيرة يمتاز بعضها عن بعض بالشدّة والضعف، لا كالناطقية الصادقة على جميع أفراد الإنسان بدرجة واحدة منطقياً.

وهذا بدوره يُفضي إلى حقيقة أخرى غاية في الأهمّية وهي أنّ المنكشف لنا بهذه الطرق لا يمثّل حقيقة المعرفة الحقّة بإجمالها وتفصيلها وإنّما يمثّل مرتبة العارف نفسه وحقيقته الوجودية، ولذلك فإنّ معرفة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بربّه ليست كمعرفة الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، كما أنّ المعصومين عموماً ـ أنبياء وأوصياء ـ معرفتهم ليست كمعرفة غير المعصومين مهما بلغت مراتبهم، كما أنّ معرفة العرفاء الأولياء ليست كمعرفة من هم دونهم، مع أنّ مقصد الجميع واحد لا غير وهو الكمال المطلق. وعليه فطرق المعرفة وإن أحكمها العارفون والسائرون لا تؤدّي بهم إلى نتيجة واحدة إلاّ من حيث الإجمال، وأمّا التفصيل والوضوح فذلك راجع إلى مرتبة العارف نفسه وحقيقته الوجودية التي تحقّق بها حضوراً لا

التي حقّقها حصولاً.

ولولا هذه المراتب المعرفية المختلفة في الشدّة والضعف لما كانت هنالك مراتب للعارفين والسائرين والواصلين، ولما كان هناك أبرار ومُقرّبون، وعوامّ وخواصّ وأخصّ، ولما كان هنالك تعلّق وتخلّق وتحقّق[1]، وجنّة أعمال وجنّة ميراث وجنّة امتنان.

فتحصّل أنّ جميع الطرق الممكنة المعلومة وغير المعلومة ينحصر إسهامها المعرفي في تمكين السالك من الوصول إلى المعرفة الأولى التي فُطر عليها، ومن هنا ينبغي لنا الاهتمام كثيراً والعناية الفائقة بتحديد طريق معارفنا الإلهية، فإنّ الطريق وإن لم يؤسّس للمعرفة الأولى الفطرية إلاّ أنّه من الممكن جدّاً أن يؤسّس لمعرفة أخرى قد تُفضي بالسالك إلى الخسران.

بعبارة أخرى: ليس كلّ طريق يُتّخذ في هذا المجال ـ وإن عُرِف على ألسنة الكثيرين ـ يؤدّي بالسالك إلى معرفته الأولى، فإنّ لكلّ طريق أبواباً، وكلّ باب منها محاط ومحفوف بالمخاطر والمزالق، فإنّ طرق معرفة الله تعالى هي من أبرز مصاديق الصراط المستقيم الذي أقسم الشيطان على المكوث

(١) لو نظرنا إلى صفات الله تعالى فإنّ لكلّ صفة جملة من الآثار. فصفة الكريم ـ مثلاً ـ لها جملة من الآثار الخاصّة بها، فمن نسب آثار الصفة لها بشكلها اللائق بها فهذا يُسمّى باصطلاح العرفاء متعلِّقاً لأنّه تتبّع آثار الصفة، وأمّا من تخلّق بتلك الصفة فإنّه يُسمّى متخلّقاً، وأمّا من تحقّق بها فصار مظهراً من مظاهرها، فصار كلّه كرماً ولم يعد للبخل والشحّ فيه عين ولا أثر، فذلك هو المتحقّق. ومآل المتعلّق إلى جنّة الأعمال، ومآل المتخلّق إلى جنّة الميراث، ومآل المتحقّق إلى جنّة الامتنان.
انظر: لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، للشيخ العارف عبد الرزّاق الكاشاني، صحّحه مجيد هادي زاده، نشر مؤسّسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، إيران: ج٧٦ص ٢٢٤.

فيه لينزغ لمن سار فيه وأراد الوصول، وقد سجّل لنا القرآن الكريم وعيد الشيطان بقوله: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[1].

ولذلك ينبغي أخذ الحيطة والحذر والاجتناب عن الاغترار بما قد يقع لسائر في أوّل أو وسط الطريق[2]، فإنّ الاغترار بذلك أوّل الوهن وبداية السقوط وخروج عن مرتبة الإخلاص التي هي عماد السائرين.

---

(١) الأعراف: ١٦ ـ ١٧.

(٢) إشارة منه إلى حصول الكرامات للسائرين التي كثيراً ما تقع في أواسط الطريق إمّا لتشتّت السائر نفسه أو لاختيار تعلّقاته القلبية أو لأنّها نهاية مطافه أو لأسباب أخرى اقتضتها المصلحة، وأيّاً كانت أسبابها فإنّه ينبغي عدم الالتفات فضلاً عن عدم الاغترار، ففي الالتفات إنّية وغيريّة باقية، وفي الاغترار شرك خفيّ مهلك لصاحبه، ولذا قيل بأنّ الكرامة حيض العارف، إشارة إلى الخروج من حريم الطهارة إلى الضدّ، ومن الرفعة إلى الضدّ، والضدّ يشمل كلّ شيء هو دون المقصد.

الفصل الرابع

الباب الثالث

طرق معرفة الله

* الطرق إلى معرفة الله.
* الطريق الأوّل: الفطرة.
* الطريق الثاني: الأسماء الحسنى.
* الطريق الثالث: النفس (النفس الإنسانية).
* الطريق الرابع: الآيات الآفاقية (الكونية).
* الطريق الخامس: القرآن الكريم.
* الطريق السادس: الإمام.

الطرق إلى معرفة الله

بعد أن اتّضحت لنا أهمّية البحث في طرق معرفة الله تعالى وأنّه بحث أساسيّ ربّما يُمثِّل حجر الزاوية في مجموع أبحاث (معرفة الله)، وأنّ طرق المعرفة دورها الفعلي كشفيّ محض عن المعرفة الأولى التي جُبل عليها الإنسان، وأنّ هذه الطرق المعرفيـة ـ الملتفت إليها وغير الملتفت إليها، لأنّها بعدد أنفاس الخلائق ـ ينبغي التثبّت والتحقّق فيها بل يجب منّا وعلينا ذلك مادُمنا نتحرّك صوب مطلوبنا الأوّل وهو الكمال المطلق الذي عرفت أنّه تعبير آخر عن معرفة الله تعالى بنحو التحقّق لا التحقيق فحسب.

بعد اتّضاح هذه الخطوط البيانية الأولى لطرق معرفة الله تعالى ينبغي الوقوف عند مطلب ذي قيمة معرفية مهمّة في مستواها النظريّ والعمليّ، وهو تحديد ما يُمكن بحثه من الطرق المعرفية في المقام، والتنبيه إلى الجهة المبحوث فيها، أو الجهة التي ينبغي أن نبحث فيها للوصول إلى هدفنا المعرفيّ الأوّل.

إنّ طرق معرفة الله سبحانه وإن كانت ـ كما يُقال ـ بعدد أنفاس الخلائق، والأنفاس جمع مفردها نَفَس ـ بفتح الثاني ـ لا نفْس ـ بالسكون ـ ولذا استحال عدّها وإحصاؤها، ولعلّ النكتة في تعدّد الطرق بعدد

الأنفاس لا الأنفس وحدها هي تعدّد الجهات النورانية المبحوث فيها في الساحة المقدّسة، فإنّ أسماء الله الحسنى وصفاته الأسمى لا تُعدّ ولا تُحصى، وإن كانت تُذكر لها عيّنات وعناوين يُظنّ منها إمكان عدّها وحصرها حتّى اشتهر الحديث القائل: «**إنّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً، مئة إلاّ واحداً، مَن أحصاها دخل الجنّة...**»[1]، إلاّ أنّ هذا الحديث من حيث الدلالة لا يعني حصر الأسماء والصفات بهذا العدد الحصريّ وإنّما يُراد به أنّ لله تعالى تسعة وتسعين اسماً من مجموع أسمائه وصفاته مَنْ أحصاها دخل الجنّة[2]، وإثبات شيء لا ينفي ما عداه، فإثبات أسماء وصفات لله تعالى لا يعني نفي أسماء وصفات أخرى له[3]، ولذا لم يقل الحديث إنّ أسماء الله تسعة وتسعون من أحصاها... بل قال: إنّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً...، فيكون مفاد الحديث هو أنّ من مجموع أسمائه وصفاته يوجد تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنّة، فلا دلالة للحديث على التوقيف[4].

ولذا فأسماؤه وصفاته لا تُحصى أبداً كما أنّ نعمهُ وآلاءه لا تُعدّ ولا تُحصى أيضاً، ويمكن القول أيضاً كضابط كلّيّ في الأسماء والصفات أنّ كلّ

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق السيد هاشم الحسيني، نشر جماعة المدرّسين، قم: ج١٩٤، ص٨.

(٢) من الواضح أنّ المراد من الإحصاء هو التحقّق فيها وبها لا مجرّد عدّها وحفظها، فعدّها وحفظها دون التحقّق بها أو التخلّق بها أو التعلّق بها ـ كحدّ أدنى ـ لا يخرج العادّ والحافظ لها في مثلهم عن مثل الذين حُمّلوا التوراة ثمّ لم يحملوها.

(٣) كما لو قلت: إنّ زيداً خلوق خدوم متسامح... فذلك لا ينفي أن يكون جميلاً صبوراً ذكيّاً...

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن للسيّد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة إسماعيليان، قم: ج٢ ص ٣٥٩.

كمال لا يلزم منه نقص أو قصور من جهة أخرى؛ فإنّه يمكن أن يكون اسماً أو صفةً لله تبارك وتعالى.

وعليه فإذا كان كلّ اسم أو صفة طريقاً رحباً إلى معرفته سبحانه فكيف يتصوّر عدّ طرق معرفته؟ ولذا فطرق معرفته لا حصر لها كما صوّرها جملة من الحكماء والعرفاء حيث قالوا بأنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق[1]، فإذا كانت أنفسهم يستحيل حصرها فكيف بأنفاسهم؟

وعلى أيّ حال، فإنّ من بين طرق معرفته سبحانه ارتأينا الوقوف على مجموعة قليلة جدّاً منها ولكنّها غنيّة ورئيسيّة ولها الصدارة من جميع ما يمكن عدّه من الطرق، وهي:

١ ـ الفطرة.

٢ ـ الأسماء الحسنى.

٣ ـ الآيات الأنفسية (النفس الإنسانية).

٤ ـ الآيات الآفاقية (الكونية).

٥ ـ القرآن الكريم.

٦ ـ الإمام المعصوم.

جديرٌ بالذِّكر أنّ ترتّب هذه الأبحاث لم يكن بحسب أهمّيتها لوضوح تأخير ما شأنه التقدّم، وتقديم ما شأنه التأخّر، بل بحسب قربها من الفهم العام والتصاقها بذاكرة القارئ والمتتبّع أيضاً.

والآن ينبغي لنا الوقوف عند بعض النكات التي تتعلّق في كيفيّة التعاطي مع هذه الطرق المعرفية، نذكر منها:

---

(١) انظر: شرح الأسماء الحسنى للملاّ هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي، قم: ج٢ص٨٣.

النكتة الأولى: إنّ هذه الطرق المتلوّة وغيرها، كلّ واحد منها يُمثِّل مرتبة معرفية سواء بلحاظ الطريق نفسه أو بلحاظ السائر عليه، بل إنّ مقتضى اختلاف الاستعدادات الأوّلية والمفردات والجُمل المعرفية التي ينطلق منها السائر يوجب اختلاف المراتب بحسب ما عليه السائرون أنفسهم.

وهذا الاختلاف المعرفيّ المراتبي لا يقتصر على السائر نفسه، بل يمكن رجوعه في بعض موارده إلى الطريق نفسه. فالاختلاف المراتبي قد يرجع إلى اختلاف مراتب الطريق أو إلى اختلاف مراتب السائرين، وقد يرجع إليهما معاً.

توضيحه: إنّ الآيات الآفاقية مثلاً، وهي إحدى طرق معرفة الله سبحانه، يتفاوت الكشف عنها من آن لآخر، فقبل قرنين من الزمن ـ وتحديداً قبيل اختراع المراصد الدقيقة التي اكتشفت من خلالها مجاميع هائلة من المجموعات الشمسية، وهكذا الحال بالنسبة لعالم البحار وعالم الطاقة وعالم الظواهر الطبيعية ـ لم تكن الآيات الآفاقية المكتشفة بهذا العدد الهائل، لا بل لم يكن فهم ما سبق اكتشافه كفهمنا الحالي له، وعليه فالذين تزوّدوا بالمعرفة التحقيقية بواسطة هذا الطريق سوف تختلف مراتبهم المعرفية بين السابق واللاحق.

هذا بالنسبة للطريق نفسه، وأمّا بالنسبة للسائرين أنفسهم فاختلاف استعداداتهم وقابليّاتهم وأوعيتهم أوضح من أن نقف عنده، وهذا كلّه على مستوى الظاهر، وأمّا على مستوى الباطن فإنّه لم يُعلم أنّ كلّ ما هو موجود الآن في عالم الإمكان بمراتبه الثلاث ـ عالم العقل وعالم المثال وعالم المادّة ـ هو موجود بجميع حيثيّاته وخصوصيّاته كما كان عليه في أوّل صدوره، فلعلّ هنالك الكثير من العيّنات الخارجية لم يكن لها وجود في مرحلة سابقة

بوجودها لا المصداقي فحسب، وإلاّ فإنّها بوجودها المصداقي لا شكّ أنّ جزءاً منها لم يكن ثمّ كان، وجزءاً كان لم يبقَ.

ومن ثمّ سوف تكون هذه الموجودات الآفاقية في بُعديها الظاهري والباطني غير ما هي عليه في وقت سابق، وربّما تكون غير ما عليه الآن في وقت لاحق، وهذا ينعكس بدوره على المراتب المعرفية كمّاً وكيفاً.

النكتة الثانية: إنّ النتائج المعرفية المتوخّاة من هذه الطرق المعرفية سوف تختلف فيما بينها ولكن لا على نحو البينونة والتنافي بل على نحو الشدّة والضعف، والظاهر والباطن، وهذا الاختلاف النتائجي مرجعه إلى أمرين هما:

أ/ خصوصية الطريق نفسه

فإنّ المقصد وإن كان واحداً إلاّ أنّ خصوصيّات الطريق إليه سوف تُلقي بظلالها على ذلك، ويمكن تقريب ذلك بمثال حسّيّ هو: إذا ما نظرنا إلى حقيقة خارجية معيّنة بواسطة عدسات مختلفة في درجاتها وألوانها فإنّ المرئيّ فيها جميعاً واحد لا غير بحسب حقيقته الأوّلية، ولكنّه بحسب الظاهر لنا من مجموع العدسات المختلفة سوف يختلف نسبياً من عدسة لأخرى، وهكذا الحال في مقصودنا الأوّل من وراء هذه الطرق المعرفية المختلفة فإنّه سوف يختلف نسبيّاً بحسب اختلاف خصوصيّات كلّ طريق عن آخر، وقد عرفت آنفاً أنّ هذه الطرق وغيرها كلّ واحد منها يمثّل مرتبة معرفية لا أنّها جميعاً تمثّل مرتبة واحدة.

آلية الطريق

لا ريب أنّ هنالك فرقاً عظيماً بين العلم الحصولي والعلم الحضوري، أو بين التحقيق والتحقّق، ولذا فالذي يسلك طريق الفطرة أو الأسماء الحسنى أو القرآن بواسطة العلم الحصولي فإنّ نتائج سلوكه سوف تكون محدودة وتكاد أن تكون معروفة، وأمّا من سلك الطريق بواسطة العلم الحضوري فإنّ نتائج سلوكه سوف تأخذ أبعاداً كثيرة لعلّ أهمّها ترتّب الأثر العملي فيما تحقّق فيه كما سيأتي[١].

فهذا الأمر مرتبط بمصادر المعرفة التي سبق لنا الوقوف عندها[٢] والتي نعبِّر عنها الآن بآليات الطرق المعرفية.

وعلى أيّ حال، فإنّ خصوصيّة الطريق نفسه وآلية سلوك الطريق، لهما مدخلية واضحة المعالم في تحديد نتائج السلوك المعرفي، وهو ما يستدعي منّا الاهتمام بهذين الأمرين الأساسيّين في الوصول إلى المقصد الأوّل وهو معرفة الله سبحانه.

والآن ينبغي لنا الدخول في أبحاث الطرق المعرفية والوقوف عند خصوصيّات كلّ طريق من الطرق الستّة المذكورة آنفاً.

---

(١) في أبحاث الفصل الخامس (آثار معرفة الله).

(٢) انظر: الفصل الثاني (معرفة الله)، بحث: مصادر المعرفة.

الفصل الرابع، الباب الثالث: الطرق

الطريق الأوّل

الفطرة

❊ الفطرة.
❊ آليات المعرفة الفطرية.
❊ الطهارة المادّية والمعنوية.
❊ حقائق أربع.
❊ التقوى ظاهراً وباطناً.
❊ العبودية المحضة لله تعالى.
❊ معطيات أخرى للفطرة.
❊ تنبيه.

الفطرة

إنّ الفطرة هي الحجّة الأشمل والأقرب إلى كلّ مخلوق، ولا يحتاج فيها طالب المعرفة إلى مراتب معرفية أعلائية لبلوغها، وهذا ما يناسب دعوة الجميع للعودة إليها.

ولعلّ من أهمّ امتيازات طريقية الفطرة كونها تُمثِّل محور المعارف الإلهية بمراتبها الثلاث، أعني: إثبات الواجب، والتوحيد، ومعرفة الله تعالى.

وهذا الامتياز يعطيها بُعداً منهجيّاً ـ في قربها ويُسرها وشموليّتها ـ يمنحها أولوية صدارة جميع الطرق المعرفية الأخرى بحثاً لا معرفيّاً، كما ستعرف[1]، وهذا يعني أنّ الإنسان لو خُلّي ونفسه بعيداً عن معطيات رسالات السماء وعن جميع موارد الهداية الخارجية (خارج فطرة الإنسان) فإنّه يمكنه بنحو وآخر أن يحصل على المعارف الإلهية الرئيسية، ولو بوجودها الإجمالي، ولكن هذا لا يلغي أهمّية وضرورة معطيات رسالات السماء، والمعبّر عنها بالهداية التشريعية في قِبال الهداية الفطرية والتكوينية[2] حيث تُسهم الهداية التشريعية في رسم وتحديد المصداق الفعلي للكمال المطلق وإرشاد السالك إلى السبل الصحيحة في الوصول إلى عالم التحقّق بمراتب الكمال.

---

(١) سيأتي ذلك في أبحاث الطريق السادس.

(٢) سيأتي الحديث عن الهداية التكوينية في أبحاث الطريق السادس أيضاً.

إذاً فالهداية الفطرية التي جُبِل الخَلقُ عليها كفيلة هي الأخرى بتحريك الإنسان باتّجاه الكمال المطلق، وتحقيق غاية وجوده الكبرى، والحصول على رسوم الكمالات العليا، ولذلك يمكن القول: إنّ مقتضى حال دعوة الأنبياء هو اليُسر واليسار في أداء مهامّهم الإلهية والقبول التامّ من قبل الرعية لها، ولكنّ الإخلاد إلى الأرض(١)، والدسّ في التراب(٢)، والانكباب على عالم المادّة، حجب العقول عن الرؤية الحقّة وعكّر صفو القلب وأوجد الكدورة والشوب فيه.

إنّ المكوث في عالم المادّة والقصور والنقص جعل ذلك الفرات العذب السائغ شرابه ملحاً أُجاجاً؛ ذلك الماء السماوي الطاهر الذي فُطر الخلق عليه بما تقتضيه استعداداتهم الأوّلية.

ولعلّ أروع الإشارات القرآنية قد تجلّت في قوله تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾(٣)، ذلك الماء الذي خُلق منه كلّ شيء حيّ، ﴿**وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ**﴾(٤)، فصار الكلّ بذلك الجعل الفطري عارفاً بربّه ولكن كلّ بحسبه ﴿**فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾، فكان الحدّ المعرفي لكلّ موجود قَدَرَه المحدود ولم يكن بقدر الماء نفسه؛ لأنّه مطلق لا قدر له.

وقد كان مقتضى هذا السيل المعرفي الإقرار به تعالى وتوحيد الإشارة

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ**﴾ الأعراف: ١٧٦.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿...**أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾. النحل: ٥٩.

(٣) الرعد: ١٧.

(٤) الأنبياء: ٣٠.

إليه وحصول المعرفة به في عالمنا هذا، ولكنّ السيل لم يحفظ ماءه الإلهي فاحتمل معه زبداً رابياً ﴿**فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَابِياً**﴾[١]، فمن أقصر النظر على الماء ونأى بنفسه عن الزبد (عدم الالتفات إلى عالم المادّة) فذلك الذي نجا وسما وله الحُسنى، ﴿**لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْـحُسْنَى**﴾[٢]، ومن استحكم الزبد بحركاته وسكناته الفكرية والسلوكية ونأى بنفسه عن الحقّ فذلك الذي بغى وطغى وخلد إلى الأرض، فلا يُجديه بعد ذلك خلوده السفلي ولو افتدى بجميع ما خلُد إليه في الأرض ﴿**وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَـهُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لافْتَدَوْا بِهِ أُوْلَئِكَ لَـهُمْ سُوءُ الْـحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ**﴾[٣].

إنّ الاستجابة وعدمها تعبيران آخران عن الرجوع إلى الفطرة وعدم الرجوع إليها، فمن استجاب وعاد إلى فطرته فله الحسنى، ومن لم يستجب ولم يعد إلى فطرته فله سوء الحساب.

إنّ غلبة الزبد على السيل واستحكامه بحركات الإنسان وسكناته هو ما يُعبَّر عنه قرآنيّاً بالرين: ﴿**كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[٤]. فمن بلغت به التعلّقات المادّية إلى درجة الرين فذلك لا يُتوقّع منه الاستجابة والعود، وأمّا مَن لم تبلغ به تعلّقاته المادّية درجة الرَّين فإنّ الزبد وإن علا سيله إلاّ أنّه لا يمكث فيه ﴿... **فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**﴾[٥].

---

(١) الرعد: ١٧.
(٢) الرعد: ١٨.
(٣) الرعد: ١٨.
(٤) المطفّفين: ١٤.
(٥) الرعد: ١٧.

فالرين يمنع عادةً من الاستجابة للحقّ، وهذا ما يُفسّر لنا ذلك الصدود والجفاء والجحود الذي مارسه مشركو قريش تجاه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ورسالته المقدّسة، فهم رُغم معرفتهم المُسبقة بسمت وخُلق الرسول صلى الله عليه وآله إلاّ أنّهم قابلوه بالصدود والمواجهة والعُنف، وكلّما ازدادت دعوة الإسلام ظهوراً ووضوحاً، وشخصية الرسول صلى الله عليه وآله سطوعاً ورفعة، ازدادوا حنقاً وحقداً وبغضاً وتعنّتاً، ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ**﴾[1]، وما ذلك إلاّ لاستحكام الزبد على السيل، واستحكام الرين على جميع منافذ القلب، ولذلك فأولئك بغيّهم يأتون ويذهبون وهم خالو الوفاض[2] من كلّ كمال وعلم ومعرفة، وأيّ كمال يبقى لديهم وهم أضلّ من الأنعام سبيلاً؟!

إنّ من غادر خزائنه الأولى (صبغة الله وفطرته)، واستحكم الرين به يكون قد أغلق باب العود عليه، أو أُغلق بابُ العود عليه باستجابته لمقتضيات الرين، فلمّا راودته الدُّنيا التي هو في بيتها عن نفسه وغلّقت الأبواب وقالت هيت لك، لم يقل كما قال يوسف عليه السلام: ﴿**إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾[3]، ولم يقل كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**يا دنيا إليَّ تعرّضتِ؟ أم إليَّ تشوّقتِ؟ هيهات هيهات غُرّي غيري؛ لقد طلّقتك ثلاثاً لا رجعة لي فيك، فعمرك قصير، وعيشك حقير، وخطرك كبير**»[4]، بل عقد عليها وجعل مهرها عمره وآخرته وقال: ﴿**إِنْ**

(١) البقرة: ٢٠٦.

(٢) الوفاض يطلق على المكان الذي يُمسك الماء، انظر: لسان العرب لابن منظور الإفريقي المصري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ: ج٧ ص٢٥٠.

(٣) يوسف: ٢٣.

(٤) نظم درر السمطين للزرندي الحنفي محمد بن يوسف بن الحسن، طبع مكتبة الإمام=

هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾(١).

وأيّ خسران بعد فقد الفطرة وفقد القدرة على العود إليها، **﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الخُسْرَانُ المُبِينُ﴾**(٢)، أمّا خسارة الآخرة فواضحة، وأمّا خسارة الدنيا فلأنّه عاش فيها أعمى القلب في ظلمات لا يُبصر فيها.

إنّ الرجوع إلى الفطرة هو خلاصة الكمال المقصود وذروة معطيات رسالات السماء، لأنّ العود الحقّ هو تجلٍّ لخلاصة المعارف الإلهية الحقّة، وخلاصة العود هو صون الماء عن الزبد، وقد ترك المولى جلّ وعلا ذلك العود لإرادة الإنسان واختياره.

ولا ريب أنّ العود للشيء هو أيسر من المُضيّ إليه أوّلاً، فإنّ المُضيّ للشيء أوّلاً يعني الجهل به مسبقاً فلا تقع منه إشارة في الطريق، بل لا تقع منه عبارة أيضاً فضلاً عن اللطائف والحقائق(٣)، وذلك يعني أنّ العود

= أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٨ هـ: ص١٣٥.

(١) المؤمنون: ٣٧.

(٢) الحج: ١١.

(٣) يروى عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: «**كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**» عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، لابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق السيّد المرعشي والسيّد مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ: ج٤ ص١٠٥ ح١٥٥. ولا ريب أنّ عالم الإمكان بأسره هو الآخر كتاب الله المقروء، وفيه مراتب أو عوالم ثلاثة هي:

١ ـ عالم المادّة الذي يُقابل العبارة حيث يفهمها العوامّ.

٢ ـ عالم الملكوت الذي يُقابل الإشارة حيث يفهمها الخواصّ.

٣ ـ عالم الجبروت ـ العقل ـ الذي يُقابل اللطائف حيث يفهمها الأولياء.

وهنالك عالم رابع فوق هذه العوالم الثلاثة يسمّى بعالم اللاهوت الذي يُقابل الحقائق =

الحقيقي للفطرة السليمة هو فتح كبير، بل الأكبر في عالم الحقائق الكونية حيث الوقوف على الإشارات واللطائف والحقائق بقدر ما يسمح به ظرف العائد معرفيّاً وسلوكيّاً.

لقد ذكرنا أنّ الفطرة هي ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به، وهذه المعرفة الحقّة هي الحجر الأساس في أصل وجوده والملاك الحقيقي في إبرازه من كتم العدم إلى ساحة الوجود. فالفطرة الأولى هي تعبير آخر عن المعرفة الحقّة بالله تعالى، ولذا فهي ـ أي الفطرة ـ نحو كمال مخصوص أُوجد الإنسان عليه، بل الخلائق أجمعين؛ ما يعني أنّ جميع المفردات المعرفية التي تستبطنها الفطرة هي مفردات حضورية لا حصولية. وقد نبّه القرآن الكريم إلى حقيقة بقاء هذه المفردات المعرفية وعدم زوالها من خلال الإشارة إلى الوعاء الحافظ لها وهو نفس الفطرة حيث عبّر عنها بأنّها خلق الله الذي لا تبديل له ﴿... **فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾[1] وإن كنّا نرى انعدام الاثنينية بين الظرف والمظروف ـ أعني: بين الفطرة (الوعاء أو الظرف) وبين المعرفة (مادّة الوعاء أو المظروف) ـ فإنّ المعرفة التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان في عالم الفطرة ليست معرفة قائمة على أساس الصور الذهنية التي هي عماد المعرفة الحصولية فتبقى ما بقيت

= حيث يفهمها الأنبياء، أو المعصوم مطلقاً. فاللطائف هي ظلّ الحقائق، والإشارات هي ظلّ اللطائف، والعبارات ظلّ الإشارات، كما أنّ عالم المادّة ظلّ الملكوت، والملكوت هو ظلّ الجبروت، والجبروت هو ظلّ اللاهوت، وهذه الظلّية هي تعبير آخر عن الظاهر في قِبال الباطن، فالإشارة هي باطن العبارة كما أنّ الملكوت هو باطن الملك والمادّة.

(١) الروم: ٣٠.

صورها الذهنية وتذهب ما ذهبت تلك الصور، وإنّما هي معرفة حضورية وجودية غير قابلة للزوال البتّة وإن كان حجبها ممكناً، بل واقعاً أيضاً، بل هو أكثريّ الوقوع، كما هو واضح.

وكون هذه المعرفة الفطرية ـ التي هي الفطرة نفسها ـ غير قابلة للزوال والتبديل فذلك تعبير آخر عن استحالة الجمع بين وجود الإنسان وذهاب فطرته. بعبارة أخرى: إنّ بطلان الفطرة مساو بل مساوق[1] إلى فناء الإنسان نفسه، وحيث إنّ افتراض وجود الإنسان يستحيل معه رفع الإنسانية عنه فكذا الحال في المقام، وهذا الارتباط الوجودي والوحدة الوجودية بين أصل وجود الإنسان وفطرته يؤكّد ويرسّخ ويُعمّق حقيقة حضورية هذه المعرفة.

فإذا ما اتّضح لنا أنّ المعرفة الفطرية هي معرفة حضورية لا حصولية وأنّها الطريق الأقرب والأقصر للإنسان والأشمل للمعارف الإلهية بمراتبها الثلاث، ينبغي لنا تحديد الآليات المناسبة للوصول إلى تلك المعرفة الحقّة، ولا ريب أنّ جميع الوسائل والآليات المفترضة في العلوم الحصولية

---

(١) المساواة أعمّ من المساوقة، فالمساواة هي اختلاف في المفهوم والحيثيّة واتّفاق في المصداق، مثل الناطقية والضاحكية فهما مختلفان مفهوماً كما هو واضح ومتّفقان في الصدق على الإنسان، ولكنّهما مختلفان في حيثيّة صدقهما على الإنسان، فالناطقية حيثيّة ذاتية، والضاحكية حيثيّة عرضيّة، وأمّا المساوقة فهي اختلاف في المفهوم، واتّفاق وانطباق في الحيثيّة والمصداق، مثل صفات الله تعالى الذاتية فإنّ حيثيّة صدقها على الله تعالى واحدة وهي كونها عين الذات، ومصداقها جميعاً واحد لا غير وهو الله تعالى ولكنّها مختلفة مفهوماً، فمفهوم الحياة غير مفهوم القدرة، وهكذا.
وفي المقام يُراد الإشارة إلى أنّ هنالك مساوقة بين وجود الإنسان وفطرته، فهما مختلفان مفهوماً ومتّفقان مصداقاً وحيثيّة.

القائمة على أساس الحركة الفكرية والنشاط الذهني ـ والمعبّر عنهما بالكسب والنظر ـ قاصرة عن إيصال طالب العود إلى مبتغاه.

نعم، يمكن لتلك الآليات الكسبية أن تُسهم ولو بشكل غير مباشر في إرشاد طالب العود إلى مواضع الصحّة من البطلان، كما لو توقّف المسير على موارد شرعية عبادية فالوسائل الحصولية تكون لها مدخلية واضحة في تحديد الصحيح من الخطأ في مورد العبادة ومصداقها؛ فالصوم ـ وهو مفردة عبادية واضحة يُسهم إسهاماً جيّداً في العود إلى الفطرة ـ يحتاج فيه طالب العود إلى معرفة مصداقه الصحيح والجائز لا أن يصوم بأيّ كيفيّة وأيّ زمان ومكان. ولا ريب في مدخلية علم الفقه ـ وهو من العلوم الحصولية ـ في تحديد المصاديق الصحيحة من غير الصحيحة منها والجائزة من غير الجائزة.

آليات المعرفة الفطرية

إنّ الوقوف على آليات هذه المعرفة الحقّة يُعتبر من المقدّمات الأوّلية التي ينبغي تحقّقها في بُعدها النظريّ ـ وهو ما يتكفّل هذا الكتاب عرضه ـ وفي بُعدها العملي، وهو ما يتكفّل بالتحقّق به طالب العود نفسه.

إنّ آليات هذه المعرفة والتي يمكن سرايتها إلى طرق معرفية أخرى ـ كما ستعرف ـ هي:

١ ـ الطهارة المادّية والمعنوية.

٢ ـ التقوى في العمل ظاهراً وباطناً.

٣ ـ العبودية المحضة لله تعالى.

الطهارة المادّية والمعنوية

لقد عُني مصنّفو الكتب الأخلاقية والعرفانية بتحرير أبحاث الطهارتين المادّية والمعنوية، واعتبروا المادّية منها في مقام الظاهر، والمعنوية أو الروحية منها في مقام الباطن، وأوضحوا لنا أنّ موضوع الطهارة المادّية هو البدن وملحقاته(١)، حيث يُراد من صاحبه تخليصه من جميع النجاسات المادّية فضلاً عن الأوساخ والقاذورات، وقد عقدوا لذلك أبواباً وفصولاً فصّلوا فيها موضوعات تنظيف الجسد والثياب والاهتمام بالتزيينات المندوب إليها والخضاب والتطيّب والسواك وغير ذلك(٢).

ولا ريب أنّ النظافة والتزيين البدنيين أمران عقلائيان ندب الشارع المقدّس إليهما ورتّب عليهما أجراً وثواباً ترغيباً منه لذلك، حتّى ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**النظافة من الإيمان، والإيمان مع صاحبه في الجنّة**»(٣).

وعنه صلى الله عليه وآله: «**من أخلاق الأنبياء التنظيف**»(٤).

وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «**طهّروا هذه الأجساد طهّركم الله فإنّه ليس عبد يبيت طاهراً إلاّ بات معه ملك في شعاره، ولا يتقلّب ساعة من الليل**

(١) كالثياب والمسكن.

(٢) يمكن الرجوع في ذلك إلى كتاب مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال للشيخ عبد الله المامقاني، وهو كتاب قيّم جدّاً بثلاث مجلّدات.

(٣) بحار الأنوار للشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٩٨٣م، بيروت: ج٥٩ ص ٢٩١.

(٤) تحف العقول عن آل الرسول للشيخ أبي محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ، قم: ص٤٤٢.

إلاّ قال: اللّهمَّ اغفر لعبدك فإنّه بات طاهراً»[(١)].

وقد بلغ الحثّ على النظافة درجة أن يُطلب منّا بذل قصارى جهدنا في تحصيل ذلك، فعن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**تنظّفوا بكلّ ما استطعتم فإنّ الله تعالى بنى الإسلام على النظافة ولن يدخل الجنّة إلاّ كلّ نظيف**»[(٢)].

ولا ريب أنّ الحثّ الشرعي المؤكّد يعكس لنا جوانب كثيرة أهمّها الاهتمام بأصل الظاهر لأنّه وجه الباطن وحلقة وصل ضرورية إليه. كما لا ريب أنّ الطهارة والنظافة الظاهرية (البدنية) توفّر مناخات أفضل للنظافة والطهارة الباطنية، ولا يبعد أن يكون جملة من الأعمال المقتضية لتنظيف الظاهر مفاتيح مهمّة للدخول إلى أمكنة النظافة الباطنية ووسائل فعلية تُضفي استعدادات أخرى للوصول إلى تنظيف الباطن.

إنّ الشريعة المقدّسة قد حثّت كثيراً على حفظ الظاهر لأنّه البوّابة الفعلية الأولى للباطن، وقد ألفت أنظارنا في موارد عديدة إلى وجود الظاهر والباطن وأنّ حفظ الظاهر أمر لابدّ منه ولا بديل عنه البتّة. فالصلاة ـ مثلاً ـ لها ظاهر وباطن، ظاهرها تلك الأركان والواجبات المخصوصة من قيام وركوع وسجود و...، وباطنها ـ وهو ما يمثّل حقيقة الصلاة ـ يتمثّل بالانقطاع التامّ لله تعالى وقطع الالتفات كلّياً عمّن سواه، وهو ما يسمّى أيضاً بالخشوع أو الحضور القلبي. ولا ريب أنّه لا وسيلة لهذا الانقطاع والحضور الصلواتي إلاّ بواسطة تلك الأركان المخصوصة؛ فإنّ «العبادات

(١) ميزان الحكمة للشيخ محمد الري شهريّ، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ: ج٤ ص ٣٣٠٢ ح ٢٠٣١٦.

(٢) المصدر السابق: ج٤ ص ٣٣٠٣ ح ٢٠٣٢٧.

صور لها حقائق تشير إليها، وأسباب هي الباعثة عليها. فالأمر بالطهارة الصورية يشير إلى الطهارة المعنوية، والركوع والسجود وجميع أجزاء الصلاة تشير بخشوعها وتذلّلها الظاهري إلى طلب الحقيقة المعنوية...»[١].

من هنا يمكننا من مجموع التأكيدات الكثيرة جدّاً لأهمّية وضرورة التوفّر على النظافة الظاهرية أن نتصيّد العلاقة الوثيقة جدّاً بين الظاهر والباطن، وأنّه لا يمكن الوصول إلى باطن النظافة دون التوسّل بالظاهر منها، ومن عجز عن توفير الظاهر فهو عن توفير الباطن منها أكثر عجزاً.

وأمّا بالنسبة إلى النظافة والطهارة الباطنية ـ وهي الأهمّ مرتبة والأصعب تحقّقاً ومنالاً ـ فإنّ موضوعها هو تطهير النفس أو القلب أو الروح[٢] من الأدران المعنوية وجميع الرذائل والموبقات والخبائث الباطنية، من قبيل الكذب والرياء والعجب والحسد وسوء الظنّ والعصبية الجاهلية والنفاق والنميمة، فضلاً عن الشرك والكفر والإلحاد، وغير ذلك ممّا هو مدوّن في كتب الأخلاق والعرفان العملي.

إنّ تحصيل الطهارتين من الشروط الأساسية للوصول إلى تلك المعارف الفطرية الحقّة، ولذا فعدمهما أو عدم أحدهما يُشكّل مانعاً فعليّاً يحجب طالب المعرفة عن الوصول إلى مراده.

---

(١) كشف الغطاء عن مبهمات شريعة الغرّاء، للشيخ جعفر كاشف الغطاء، الطبعة الحجرية، مطبعة أصفهان: ج١ ص ٦٩.

(٢) النفس والقلب والروح كلمات تشير إلى مسمّى واحد وحقيقة واحدة عند علماء الأخلاق، وهي تلك الحقيقة الكامنة وراء البدن، وأمّا عند العرفاء فإنّها ألفاظ تشير إلى مراتب مختلفة. انظر: التربية الروحية للسيد كمال الحيدري، الناشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ، قم: ص١٨٣.

وقد وُضِعت في هذا المقام مسالك ومذاهب لتحصيل الطهارة الباطنية توافقت جميعاً على ضرورة ترتّب مراحل ثلاث، وهي:

١ ـ التخلية.

٢ ـ التحلية.

٣ ـ التجلية.

ويُراد بالتخلية الخلوص من الرذائل والموبقات والقاذورات المعنوية، والتي يمكن عنونتها جميعاً بالأخلاق الذميمة، ويرى البعض أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا**﴾(١) تطهير النفس من الأخلاق الذميمة(٢).

فالتخلية: تعبير آخر عن التزكية، فإذا ما عبّر بتزكية النفس فإنّ المراد هو تطهيرها وتخليتها من الرذائل والأخلاق الذميمة.

ويُراد بالتحلية: التخلّق بالفضائل والمناقب المعنوية والتي يمكن عنونتها جميعاً بالأخلاق الكريمة.

والتجلية: تلقّي المعارف الحضورية أو انعكاسها على صفحة القلب المزكّى. فالتخلية طرد؛ والتحلية جذب؛ والتجلية إشراق.

بعبارة أخرى: إنّ التخلية هي نزع رداء المنكر محرّمه ومكروهه، والتحلية هي لبس رداء المعروف واجبه ومندوبه، ليستعدّ القلب بعدها

---

(١) الشمس: ٩.

(٢) نظر: الحدائق الناضرة للشيخ المحقّق ميثم البحراني، تحقيق الشيخ محمد تقي الإيرواني، نشر جماعة المدرّسين، قم: ج١٢ ص ٢؛ مجمع البحرين للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، نشر مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ: ج٢ ص ٢٨١.

لتلقّي الفيوضات الربّانية المعبَّر عنها في جملة من الروايات بالنور الذي يقذفه الله في قلب من يريد أن يهديه، وهذا النور هو كناية عن المعارف والعلوم الحقّة.

وقد جاء في حديث عنوان البصري عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**ليس العلم بكثرة التعلّم، إنّما هو نورٌ يقع في قلب من يُريد الله أن يهديه**»[١].

ومن الواضح أنّ النور الواقع في القلب أو الذي يقذفه الله في القلب ـ كما جاء في ألسنة أخرى[٢] ـ لا يُراد به العلم الحصوليّ الظاهري وإن كان تحقيقيّاً، وإنّما هو خصوص العلم الحضوريّ الشهودي بواسطة عيني القلب، أو ما يُعبّر عنه بعلم الباطن المُشار إليه بقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**علم الباطن سرٌّ من أسرار الله عزّ وجلّ، وحكم من أحكام الله، يقذفه في قلوب من يشاء من عباده**»[٣]، وهذا النور الواقع في القلب أو المقذوف فيه والمرئيّ بعين القلب قابل للقوّة والضعف والاشتداد والنقص كما هو حال سائر الأنوار الحسّية، وقد نبّه القرآن الكريم إلى هذه النكتة بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً**﴾[٤]، وبقوله تعالى: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾[٥].

إنّ أصل هذا النور الإلهيّ القُدسي والزيادة فيه يحتاج إلى مرآة صافية

---

(١) منية المريد للشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ، قم: ص١٤٨.
(٢) انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٦٧ ص ١٤٠.
(٣) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ٢١٠٧ ح ١٤١٦١.
(٤) الأنفال: ٢.
(٥) طه: ١١٤.

طاهرة ينعكس فيها، وهذا لا يكون إلاّ بحصول التخلية والتحلية في رتبة سابقة، فإنّ الأخلاق الذميمة هي المغارس الفعلية للنقائص والمعائب، ومنابت الرذائل في القلب، ومنشأ الحُجب والجُدُر.

حقائق أربع

هنا نودّ الوقوف عند حقائق أربع ذات أهمّية كبيرة، وهي:

١ ـ الطولية بين المراحل الثلاث.

٢ ـ حضور الفيض وعدم انقطاعه أبداً.

٣ ـ حضور الفيض مع عدم الالتفات له.

٤ ـ أزليّة تجلّي الفيض.

• أمّا الحقيقة الأولى فإنّ الطولية المشار إليها بين المراتب الثلاث لا تعني ضرورة إتمام المرحلة السابقة ثمّ الولوج في المرحلة اللاحقة، وإنّما المراد الطولية بين مصاديق الأخلاق الذميمة ومصاديق الأخلاق الكريمة.

توضيح ذلك: لو أخذنا مثالاً واضحاً لخُلُق ذميم كالتكبّر ـ مثلاً ـ فإنّ النفس المرتدية لهذا الخلق الذميم لا يسعها قبول الفيوضات المتوقّفة على رفع هذا المانع، فلابدّ من رفع التكبّر عن النفس وخلع ثوبه الرديء، وذلك بتربية النفس على التواضع، فيكون التواضع طارداً للتكبّر، وهذا هو معنى التخلية والتحلية.

فقلع الأشجار الخبيثة من مزرعة النفس يراد منه زرع أشجار طيّبة محلّها، لا أن نترك التكبّر فعّالاً في النفس ثمّ نحاول في عرض وجوده التخلّق بخلق التواضع؛ فإنّ هذا العمل غير مُجد البتّة، فهو أشبه بالذي

امتلأ جسده بالقاذورات المادّية والروائح الكريهة ثمّ يُريد تعويض هذا النقص بوضع العطور الطيّبة، فإنّ العطور الطيّبة مهما كانت فاخرة تبقى عاجزة عن تغييب تلك الروائح الكريهة المنبعثة من الجسد كلّه، فلابدّ من الاغتسال أوّلاً ثمّ التحلّي بالعطور الطيّبة.

فالطولية لا تعني إتمام مراسم المرحلة السابقة ثمّ الدخول في اللاحقة، إنّما يُراد بها الطولية بين كلّ مصداق وما يقابله، فإذا ما أُريد علاج مصداق من مصاديق الأخلاق الذميمة فإنّ المراد من رفعه وقلع جذوره من النفس هو تربية النفس على تجاوزه وطرده بواسطة الخُلق المقابل له.

وبذلك يتّضح لنا أنّ كلّ مرحلة في حدود المصداق المراد معالجته تُوجب حفظ الطولية لا في المرحلة كاملة، بعبارة أخرى: إنّه لا يُراد من الطولية أن يرفع الإنسان عن نفسه جميع الأخلاق الذميمة ثمّ ينتقل إلى مرحلة التحلية بالأخلاق الكريمة كاملة.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا أنّ التجلّيات المصداقية هي الأخرى تبع لكلّ مرحلة في دائرة تحقّق المصداق الذي يعنيها لا أنّها تبع لإتمام المرحلة الكاملة. فمرحلة التجلّي لا تعني ضرورة إتمام المرحلتين السابقتين بجميع مراتبها ومفاصلها وخصوصيّاتها، فذلك توهّم لا ينبغي الوقوع فيه، وإنّما المراد هو أنّ كلّ معالجة جزئية من الأخلاق الذميمة يتبعها التزوّد بالخلق الرفيع الكريم المقابل لها، وبالتالي حصول التجلّيات الخاصّة بهذه التزكية والتربية[1] الجزئيّتين، إلاّ إذا كان هنالك مانع آخر يدخل في استيفاء الشروط العامّة لا الخاصّة لحصول التجلّي الخاص بكلّ مفردة.

(١) التزكية تعبير آخر عن التخلية، والتربية تعبير آخر عن التحلية.

الكذب والرياء اللذان ينضوي وراءهما شرك خفيّ، ربّما يُعتبر رفعهما شرطاً عامّاً في حصول التجلّيات الأخرى غير الخاصّة بمقابليهما. فالصدق ـ وهو ضدّ الكذب ـ له تجلّياته الخاصّة به، والحقيقة وهي ضدّ الرياء لها تجلّياتها الخاصّة بها أيضاً، وقد يكون أيّ منهما شرطاً عامّاً في حصول التجلّيات الأخرى الخاصّة بالأخلاق الكريمة الأخرى، فربّما يخلع المتكبِّر رداء التكبّر عنه ويتواضع للخالق والمخلوق معاً ولكنّه يُمنع عن تجلّيات هذه التزكية والتربية لكونه كذّاباً أو مُرائياً(١).

ولكنّ هذه التجلّيات التي تقع في دائرة التزاحم في حصول التجلّيات ليست هي السمة البارزة والطاغية على جميع التفصيلات الأخرى، فالقاعدة العامّة هي انعكاس التجلّيات الخاصّة بكلّ خُلق كريم على صفحة القلب، وهذا هو العلم الإلهيّ الحقّ، وهو بدوره يُمثِّل نافذة مهمّة يمكن أن يطلّ الإنسان من خلالها على فطرته السليمة بقدر تلك النافذة وسعتها. هذا فيما يتعلّق بالحقيقة الأولى.

• وأمّا الحقيقة الثانية ـ وهي حضور الفيض وعدم انقطاعه أبداً ـ فإنّ الفيض الإلهي كان ـ ولم يزل ـ موجوداً أزليّاً أبديّاً سرمديّاً غير قابل للنفاد أو النقص أبداً.

بعبارة أخرى: إنّ الفيوضات الإلهية ليست محجوبة عنّا أبداً وهي أقرب إلينا من حبل الوريد، بل نحن المحجوبون عنها نتيجة الموانع والحصون

---

(١) لعلّ السرّ في مانعيّة بعض الصفات من ظهور تجلّيات صفات أخرى كريمة قد تحقّق بها طالب المعرفة هو رجوع هذه الصفات الكريمة إلى أسماء الله الحسنى وصفاته الأسمى، وهنالك نوع حاكميّة لبعض الأسماء على أسماء أخرى، كحاكميّة القيّومية على صفات أخرى.

المنيعة التي تلبّس بها القلب. فالفيض الإلهيّ الخاصّ بكلّ خُلق كريم لا يوجد بعد حصوله وإنّما هو موجود دائماً وأبداً ولكن الخُلق الذميم المقابل له يمنع من ظهوره وتجلّيه على صفحات القلب.

إنّ الفيوضات الإلهية موجودة وقريبة من الإنسان أيّاً كانت هويّته ومعتقده، فهي قريبة حتّى من قلب المشرك والكافر فضلاً عن قربها من قلب المؤمن الفاسق فضلاً عن المؤمن السويّ المستقيم، ولكن الموانع العرضية التي أوصدت منافذ القلب وحطّمت مصابيحه حجبت النور عن تجلّيها في القلوب.

• وأمّا بالنسبة للحقيقة الثالثة وهي حضور الفيض مع عدم الالتفات إليه فمفاده أنّ التجلّيات الخاصّة بكلّ صفة كريمة تأخذ مجراها ولا يمنعها من الظهور القلبي شيء، ولكن مع ذلك لا يُلتفت إليها نظراً لشدّة الاشتغال بالمادّيات. فالإنسان المنحرف إذا كان كريماً ربّما لا يلتفت إلى روحانية وقداسة هذه الصفة الإلهية ولا يستشعر أنوارها في قلبه، ولا يقف على آثارها السلوكية وأبعادها العملية، ولو التفت إلى ما هو عليه لكان له شأن آخر ربّما يأخذ بتلابيبه نحو اتّجاهات صائبة.

إنّ عدم الالتفات إلى هذه الرحمات المعنوية والانعكاسات النورانية يكاد أن يكون أمراً طبيعيّاً وحاصلاً للسواد الأعظم من الناس، فما من إنسان إلاّ وله صفة حسنة ظاهرة أو باطنة لها تجلّياتها الخاصّة بها، وفي الأعمّ الأغلب لا يُلتفت إليها، ولكن عدم الالتفات إليها لا يُعطّل أثرها الوضعيّ الإيجابي على الإنسان وإنّما يُعطّل أثرها الإيجابيّ الآخر وهو إيجاد الدافعية نحو التمسّك بها أوّلاً والتخلّق بغيرها من الأخلاق الكريمة ثانياً، فهي بدورها الأوّل أشبه بالأعضاء الباطنية الفاعلة في جسد الإنسان كالقلب

والرئة والكبد وغيرها، فإن أدرك الإنسان خصوصيّات كلّ عضو منها وأهمّية عمله في وظائف الجسد فإنّه سوف يُبدي من الاهتمام الفائق للحفاظ على ذلك العضو من التلف أو المرض، ومن ثمّ سيُبدي الاهتمام البالغ أيضاً بغيره من الأعضاء لمعرفته الإجمالية بوجود خصائص دقيقة وضرورية للعضو الآخر.

هذا ولو أدرك المؤمن ما هو عليه من النعيم المُعجّل لهانت عليه الدُّنيا وما فيها، ولما عادت تساوي عنده فتيلاً[(١)]، ولكنّ البصر القلبي ضعيف يحجب عنه ما هو فيه وعليه؛ فتجده متخبّطاً في جملة من سلوكيّاته يخلط عملاً صالحاً وآخر سيّئاً.

إنّ الجهل بالتجلّيات القلبية وآثارها السلوكية يمثّل هو الآخر خسارة روحية عظيمة، ولا ريب أنّ مقدار الأُنس الذي يعيشه الإنسان بعالم المادّة والحسّ يتناسب عكسياً مع درجة الالتفات إلى التجلّيات القلبية، فكلّما ازدادت درجة الالتفات إلى المادّيات قلّت درجة الالتفات إلى التجلّيات الحاضرة في القلب، والعكس بالعكس.

• وأمّا الحقيقة الرابعة في المقام ولعلّها الأخطر[(٢)] معرفيّاً فهي تحقّق التجلّيات كاملةً في قلب الإنسان دون استثناء. فالإنسان دائماً وأبداً موضع

(١) أصل الفتيل ما يفتل وهي ليّ الشيء، والفتيل عبارة عن الشيء الحقير، وقيل: هو ما يكون في شقّ النواة، وقيل: هو ما فتلته بين أصابعك من الوسخ. انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، بيروت: ج٣ ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) لا يراد بالخطر المعرفيّ الخطر العرفيّ الباعث على الأذى والمخاوف وإنّما المراد به عظيم المنزلة وجلالة المقام، ومن هنا يُقال عن ذي المنزلة الرفيعة أنّه على خطر عظيم.

التجلّيات الإلهية والأنوار الربّانية، فهي كائنة قائمة فيه، وهذا هو سرّ انطوائه على العالم الأكبر(١)، وبذلك سوف يأخذ التجلّي معنىً آخر وهو الحضور الدائم الذي لا يعتريه غياب قطّ، ولكنّ المشكلة تكمن في الكشف عن تلك التجلّيات الحاضرة أبداً. إنّ التجلّي بمعناه المعهود كان يعني الظهور للمفردة المعنوية في مواضع كانت غائبة عنها، وهذا التجلّي في الموضع الجديد لا يصاحبه الخلوّ عن الموضع السابق، فالحركة والانتقال ليست على نحو التجافي التي هي ناموس عالم الحسّ.

ومن أدلّة كينونة وديمومة وأبديّة التجلّيات الإلهية في النفس الإنسانية نفس الفطرة الكامنة فيه والتي تُساوق وجوده، كما عرفت.

إنّ هذه الفطرة المُستبطِنة للمعارف الإلهية الرئيسية موجبة لوقوع الفيوضات الإلهية وتجلّي الأنوار الربّانية بما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. ولكنّك قد عرفت أنّ الاستغراق في عالم المادّة والنقص، والأنس بالحسّيات الموجب لتمزّع القلوب ومكوثها في الحواضن الغيرية قد حجب القلوب الطاهرة ابتداءً عن الإشراقات الملكوتية.

عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**لولا تمزّع قلوبكم وتزيّدكم في**

---

(١) إشارة إلى ما نُسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام حيث يخاطب الإنسان قائلاً:

وتزعمُ أنّك جُرمٌ صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**الصورة الإنسانية هي أكبر حجّة لله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه الله بيده**». تفسير الصافي للفيض الكاشاني منشورات الأعلمي، ١٩٨٢م، بيروت: ج١ ص ٩٢.

وإنّما سُمّي الإنسان إنساناً لظهوره في قِبال الجنّ حيث سُمّي بذلك لخفائه. انظر: مجمع البحرين، مصدر سابق: ج١ ص ١٢٢.

الحديث لسمعتم ما أسمع»[١]، وعنه صلى الله عليه وآله: «**لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت»**[٢].

ولا ريب أنّ حواضن الشياطين والمناخات المناسبة لها هي كدورة القلب وقاذوراته المعنوية، فذلك هو الوسط الحيويّ الذي تنشط فيه وتُمارس فيه الهمز واللمز والنزغ.

ولذا يتعيّن على طالب المعرفة الحقّة بواسطة الفطرة أن يرجع إلى مستقرّه الأوّل وصبغته الأولى وقلبه خلو من الشوب والكدورة والشغب، فلا سبيل لنيل المعارف الفطرية الأولى إلاّ بالشفاء من تلك العلل والأمراض المعنوية.

فتلخّص ممّا تقدّم أنّ الطهارة بقسميها المادّي والمعنوي شرط أساسيّ في طريقيّة الفطرة إلى المعارف الحقّة، ولا يُجدي نفعاً الأخذ بأحد القسمين دون الآخر، فإنّ الباطن طريقه الظاهر، والظاهر وحده لا يكفي.

وأشبه تطهير الظاهر بالطلاء الجاذب للأنظار، وتطهير الباطن بالدواء الناجع القاضي على أصل المرض والأورام والوجع.

إنّ المعتني بالطهارة الظاهرية دون الباطنية «كمريض ظهر به الجرب، وقد أُمر بالطلاء وشرب الدواء ـ أمّا الدواء ليزيل ما على ظاهره، والدواء ليقلع مادّته من باطنه ـ فقنع بالطلاء وترك الدواء، وبقي يتناول ما يزيد في المادّة، فلا يزال يُطلي الظاهر، والجرب دائماً يتزايد في الباطن إلى أن أهلكه»[٣].

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ٢٦٠٥ ح ١٦٩٥٦.

(٢) المصدر السابق: ج٣ ص ٢٦٠٤ ح ١٦٩٤٥.

(٣) منية المريد، مصدر سابق: ص١٥٩.

وقبل أن ننتقل معاً إلى الآلية الثانية ينبغي التنبيه إلى أنّ المراحل الثلاث (التخلية والتحلية والتجلية) يمكن تسريتها إلى الطهارة الظاهرية أيضاً؛ فرفع النجاسات والأوساخ المادّية العارضة على البدن أو الخارجة منه أمرٌ ضروريّ، ولكنّه يحتاج بعد الرفع إلى وضع آخر لحصول الزينة الظاهرية من قبيل التطيّب وانتخاب اللباس الحسن وما شابه ذلك، فذلك الرفع هو التخلية، وذلك الوضع هو التحلية، وبعدهما يتجلّى بهاء الإنسان الظاهري فيكون قريباً إلى القلوب وجميلاً في العيون.

التقوى في العمل ظاهراً وباطناً

التقوى هي حفظ النفس عمّا يؤثِم؛ بترك المحظور. ويتمّ ذلك بترك بعض المباحات[١]. ومن خلال الإشارة إلى ترك بعض المباحات يُفهم أنّ المراد من المحظور هو الأعمّ من المحرّم والمكروه، فضلاً عن الإتيان بالمطلوب واجبه ومندوبه.

ولكن حيث إنّ التقوى ذات مراتب، فكلّ إنسان يتّقي بحسب مرتبته المعرفية والسلوكية، وهذه التقوى بتفرّعها على انقسام العمل إلى ظاهريّ وباطنيّ تنقسم هي الأخرى إلى تقوى ظاهرية وأخرى باطنية.

فمن يرغب بالفحشاء ويمنع نفسه عن الانصياع لصوت هواه في العلن فذلك يتمتّع بتقوى ظاهرية في هذا المورد، والذي يرغب بالفحشاء ويمنع نفسه من الانصياع لهواه في السرّ والعلن فذلك إنسان يتمتّع بتقوى يمكن أن نصطلح عليها بالتقوى البرزخية، وهي أرفع درجة من الظاهرية

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة: ص٨٨١، باب (وقى).

فحسب، ولكن في هذا المورد فحسب أيضاً، وأمّا من انقطعت في نفسه حبائل الرغبة بالفحشاء فلا يجد في نفسه الداعي لذلك مع قدرته على الفعل، فذلك إنسان يتمتّع بالتقوى الباطنية، وهي التقوى الحقيقية المفضية إلى تجلّيات الحقّ في قلبه.

إنّ الامتناع عن ارتكاب الفحشاء في العلن خُلقٌ كريم، والامتناع عنها في السرّ والعلن خُلقٌ أكرم، ولكنّهما غير قاضيين على ذلك المرض النفسي البذيء الذي يحرِّك صاحبه دائماً باتّجاه الفحشاء باحثاً عن نقطة ضعف يفقد الإنسان توازنه فيها، فلابدّ من القضاء على أصل الرغبة بالفحشاء وحصول النفرة منها ظاهراً وباطناً ليكون الإنسان متّقياً حقّاً في مورده هذا.

إنّ التقوى الحقيقية الحقّة تمثِّل مرتبة معرفية ومقاماً معنوياً يندرج في السقف الأوّل من مجموع المراتب الأخلاقية، بل هي رئيس الأخلاق الكريمة على حدّ تعبير أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حيث يقول: «**التقى رئيس الأخلاق**»[1].

إنّ هذا التوقّي المعرفيّ السلوكي بمرتبته الأعلائية هذه يُشكِّل سُلّماً متيناً يُفضي بصاحبه إلى حاضرة الفطرة الطاهرة.

إنّ الامتناع عن الفحشاء سرّاً وعلناً مع الاشتغال القلبي بها يمنع الإنسان عن السقوط الخلقي ويدفع عنه جملة من الآثار الوضعية المقيِّدة لحركة الإنسان نحو الفضيلة، ولعلّ امتناعه ذلك يكون مُوجباً لتوفيقات معنوية مرتبطة بأثر الترك نفسه، ولكن ذلك كلّه لا يُعطي الضمانة لطالب

---

(١) نهج البلاغة نسخة المعجم المفهرس، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم: قصار الحكم، رقم (٤١٠).

المعرفة الحقّة أبداً في العود إلى فطرته الأولى.

إذاً فلابدّ من التقوى الحقيقية الحقّة في العمل ظاهره وباطنه؛ ليتسنّى لنا العود إلى حاضرتنا الأولى تحصيلاً للمعارف الإلهية الأولى.

يقول السيّد الآملي: «إنّ التقوى هي أحسن الوسائل لإفاضة النور، تُوجب إمكان مطالعة ومشاهدة حقائق العالم، وأسرار الإنسان، ومعارف القرآن»[١].

إنّ كلّ عمل صغيراً كان أو كبيراً، له صورتان ووجودان يتمثّلان بالظاهر والباطن، وقد عرفت ذلك. فالصلاة ـ مثلاً ـ صورتها الظاهرية هي الأركان المخصوصة بها من قيام وركوع وسجود و...، وأمّا صورتها الباطنية فهي الخشوع وحضور القلب، ومعنى حضور القلب ـ كما عرفت أيضاً ـ هو عدم الالتفات إلى الأغيار وأنت في تفصيلات الصلاة، فلا يكون المُصلّي مصلّياً وقلبه فريسة لرغبات وشهوات وهموم وتمنّيات وأحلام يقظة.

ولا ريب أنّ ذلك الباطن الحضوريّ الشهودي لا طريق له سوى ذلك الظاهر الأركاني، فلا الظاهر وحده ذو قيمة حقيقية، ولا الباطن يكون بدون ذلك الظاهر، فلابدّ من الجمع بينهما في أداء العمل الواحد، أمّا أن يأتي بظاهر الصلاة وقلبه منصرف عن قبلة الحقّ إلى قبلات الباطل ﴿**فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾[٢]، فإنّه يكون قد أتى بباطن آخر،

(١) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ للسيّد حيدر الآملي، تقديم وتحقيق وتعليق السيّد محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، قم: ج١، مقدّمة الطبعة الثانية.

(٢) يونس: ٣٢.

بل ببواطن أخرى كلّها محظورة الحضور ومحرمة الظهور، وهذا خلاف صريح للتقوى.

بعبارة أخرى: إنّ هذا المُصلّي لغير الله تعالى قد حفظ التقوى الظاهرية الصرفة بتوجّه بدنه صوب القبلة الحقّة ولكنّه لم يحفظ توجّه بوصلة القلب نحو الحقّ، فزاغ وعصف بها الهوى باتّجاهات مختلفة وحطّ بها طائر الخيال على أغصان زائفة، فأيّ صلاة صُلّيت هذه؟! وأيّ معبود قُصِدَ فيها؟!

إنّ التجافي عن دار الغرور ينبغي أن ينعكس ظلّه على الباطن فينصرف كلّه عن الكلّ إلى الكلّ(١)، لتكون التقوى الحقّة المفضية إلى الفطرة الأولى والمُفضية هي الأخرى إلى عالم النور.

ولا ريب أنّ ركوع القلب وسجوده باتّجاه القبلات المختلفة الأخرى إنّما هو دليل الأنس بها والوحشة عن قبلة الحقّ سبحانه، فلا يُجمع في قلب واحد توجّهان وقبلتان إحداهما للحقّ والأخرى لسواه، فإنّ الأُنس بالله تعالى مُستبطن للوحشة عمّا سواه، ومن توهّم الجمع بين الأُنسين معاً ما عرف الأُنس بالله قطّ.

فإذا ما اتّقى العبد ربّه بذلك النحو الطارد للأغيار ظاهراً وباطناً في سائر أعماله، فسوف يكون موضعاً لقبوله ومحبّته. ومَن قُبلت بضاعتهُ

(١) إنّها كلمة عظيمة بليغة، أراد بها سيّدنا الأستاذ ضرورة الانصراف القلبيّ الكلّي من قِبل العبد ـ فلا يبقى في قلبه خاطر أو هاجس أو إشارة خارجة عن دائرة الانصراف هذه ـ عن الكلّ الإمكاني بقضّه وقضيضه وأحرامه وشراشره إلى الكلّ الحقيقي وهو الله وحده، إذ لا شيء سواه ولا وجود حقّيّ إلاّ هو، فهو بكلّ شيء متفرّد ولا شريك له، فلابدّ أن يُقصد وحده إذ لا شريك له، فهو لا شريك له في الوجود، ولا شريك في الخالقية، ولا شريك له في الرازقية... ولا شريك له في المقصودية أيضاً، فانتبه.

وازدان بمحبّته صار موضعاً لمعرفته الحقّة، وهذا هو الهدف الأعلائيّ الذي نصبو إليه بتوسّط نافذة الفطرة التي لا يلج عالمها العبد إلاّ بآليّاتها الحقّة ومنها التقوى في العمل ظاهراً وباطناً، كما عرفت.

إنّ هذه التقوى الحقيقية المبتنية على مراعاة الظاهر والباطن في العمل كفيلة بتحقيق سُنّتين إلهيّتين عظيمتين، حيث جُعلت شرطاً في تحقّقهما، أمّا السنّة الإلهية الأولى فهي تعليم الله تعالى إيّانا؛ قال تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ**﴾(١).

إنّه تعليم من قِبل عالم الغيب والشهادة الذي ﴿**لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأرضِ وَلاَ أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرُ...**﴾(٢)، ومن الواضح أنّ التعليم الإلهي سواء كان بواسطة إلهام أو نكت في القلب أو وحي أو شهود فهو لا يخرج عن دائرة العلم اللدنّي، ذلك العلم الذي تتّسع به الرقعة الوجودية لكلّ عالم مُتحقّق به.

ولك أن تتأمّل مليّاً لتُدرك جلالة هذا العلم والتعليم والمعلِّم، ولا ريب أنّك تُدرك معنا أنّ من خصوصيّات المعلِّم الكامل إدراكه وعلمه المسبق باستعدادات وقابليّات مريديه، وحكمته التامّة المقتضية لوضع كلّ شيء في موضعه المناسب له، فلا يُفضي لمريديه شمّة علم إلاّ بما يصلح حالهم في أُولاهم وأُخراهم، وهل يُقاس بالعليم الحكيم ـ جلّت عظمته ـ شيء أو يُقاربه شيء في علمه وحكمته؟

لقد كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يقول: «**لا أعلم إلاّ ما علّمني**

(١) البقرة: ٢٨٢.
(٢) سبأ: ٣.

ربّي»[١] و«**أدّبني ربّي فأحسن تأديبي**»[٢]، وأيّ علم يحتاجه العبد إذا تكفّل الله سبحانه بتعليمه وتأديبه؟

وأمّا السنّة الإلهية الأخرى التي تكفّلت التقوى الحقيقية بتحقيقها والتي لا تقلّ عظمة عن الأولى فهي جعل الفرقان للعبد المتّقي يفرّق به بين الحقّ والباطل على صعيد الاعتقاد والعمل والرأي؛ قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً**﴾[٣]، أولئك الذين ينعمون بنور إلهيّ يسعى بين أيديهم وبأيمانهم.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الأعمال كافّةً لها ظاهر وباطن لا خصوص الأعمال العبادية، ومن ثمّ ينبغي اشتمالها على قصد الحقّ وحده بأدائها وإن كانت أكلاً وشرباً وما شابه ذلك.

وحيث إنّ التقوى هي الضابط الفعلي في صدق التوجّه والسلوك والعمل فإنّه قد عُدّ العمل القليل مع التقوى خيراً من العمل الكثير بدونها، كما أنّ قليل العمل مع التقوى خيرٌ من كثير العمل بلا تقوى[٤]، بل «**لا يقلّ**

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج١٧ ص ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق: ج١٦ ص ٢١.

(٣) الأنفال: ٢٩.

(٤) عن المفضّل بن عمر قال: كنت عند أبي عبد الله الصادق عليه السلام فذكرنا الأعمال، فقلت أنا: ما أضعف عملي! فقال عليه السلام: **استغفر الله**.
ثمّ قال لي: **إنّ قليل العمل مع التقوى خيرٌ من كثير العمل بلا تقوى**.
قلت: كيف يكون كثيرٌ بلا تقوى؟
قال عليه السلام: «**نعم، مثل الرجل يُطعم طعامه ويرفق جيرانه ويوطئ رحله** ـ أي: كثير الضيافة وقضاء حوائج المؤمنين ـ **فإذا ارتفع له الباب من الحرام دخل فيه، فهذا العمل بلا تقوى، ويكون الآخر ليس عنده، فإذا ارتفع له الباب من الحرام لم يدخل**=

عمل مع تقوى، وكيف يقلّ ما يُتقبّل»[١].

ولا يستخفّنَّ أحد بصغيرة أو كبيرة من سائر أعماله، فأيّاً كان عمله ولو كان مقدار ذرّة خيراً أو شرّاً فإنّ له أثره، فإن كان خيراً فخير، وإن كان شرّاً فشرّ، وينبغي أن يُعلم أنّ كلّ إقبال على طاعة وإعراض عن سيّئة يُوجب جلاءً ونوراً للقلب يستعدّ به لإفاضة علم يقينيّ، ولكنّ هذين الأمرين ـ الإقبال والإعراض ـ قلبيّان لا ظاهريّان فحسب، فيكون المقصود واحداً لا غير، وهو الواحد الأحد. ولا ريب أنّ الإقبال والإعراض القلبيّين لا يتجلّيان إلاّ بالتقوى الحقيقية الحقّة، وذلك هو الإحسان في العمل ﴿**إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**﴾[٢].

العبودية المحضة لله تعالى

العبودية المحضة لله تعالى هي الآلية الثالثة في طريقية الفطرة إلى المعارف الإلهية الحقّة، وهي النتاج الفعلي والطبيعي للآليتين السابقتين ـ الطهارة بقسميها والتقوى في العمل ـ إذا أتقنت صنعتهما وتحقّق فيهما طالب العود إلى الفطرة.

فإذا لم ينعكس هذا النتاج الفعلي للطهارة والتقوى فهذا كاشف إنّيٌّ عن ضعف التحقّق القلبيّ فيهما وأنّ هناك مجموعة تركات ورواسب تُكدِّر الصفو وتحجب الرؤية فتأخذ بزمام القلب نحو اتّجاهات خاطئة.

= فيه». أصول الكافي لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران: ج٢ ص ٧٦ ح ٧.

(١) المصدر السابق: ج٢ ص ٧٥ ح ٥.

(٢) يوسف: ٩٠.

ولكن حيث إنّ الطهارة الظاهرية والباطنية من جميع الكدورات والأدران المادّية والمعنوية غير متأتّية للأعمّ الأغلب منّا، احتاج الأمر إلى الوقوف عند الآلية الثالثة ليؤسّس طالب العود من خلالها بمعونة الأُخريين سُلّم العود لفطرته الأولى.

إنّ العبودية لله تعالى لا تُساوق الانفتاح الكلّي على جميع المعارف الإلهية الحقّة وإنّما هي شرط أساسيّ في ذلك، كما أنّ العود إلى الفطرة الأولى لا يُساوق أيضاً الانفتاح الكلّي والتامّ على جميع المعارف الإلهية الحقّة، ولكنّها ـ أي: الفطرة السليمة ـ طريق واضح وقريب إلى المعارف الإلهية الحقّة إجمالاً وتفصيلاً، فذلك أمر على فرض إمكانه ـ أعني: الوقوف على جميع المعارف الإلهية ـ فإنّه موكول بالدرجة الأولى إلى قوّة الاستعدادات المسبقة لدى طالب المعارف وإلى الإذن الإلهي في قبول من يشاء، وقد عرفت أنّ العلم نور يقع في قلب من يُريد الله أن يهديه، فالاستعدادات رغم أنّها حجر أساس في وصول طالب المعارف لمبتغاه إلاّ أنّها ليست الملاك التامّ في ذلك.

إنّ العبودية المحضة لله تعالى تعني في وجهها الآخر الحرّية المطلقة عمّن سواه[1]، وهذا المعنى يُعطي بُعداً ووجهاً آخر لمفهوم الحرّية الحقّة. فالحرّية الحقّة تكمن في التخلّص المطلق من سلطة الأغيار والتبعية لهم مادامت التبعية لهم والخضوع لسلطتهم لا تُعمّق عبوديّتنا لله تعالى. فطاعة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأُولي الأمر الصادق حصراً على أئمّة أهل البيت عليهم السلام هي عين الطاعة لله تبارك وتعالى، وبذلك تُعمّق تبعيّتُنا لهم وإطاعةُ أوامرهم عبوديّتَنا لله تعالى، بل هم عليهم السلام لم يأتوا إلاّ بما يُرسّخ ويُعمّق

(١) ففي العبودية المحضة لله تعالى تكمن الحرّية الحقّة، لأنّها الحرّية من النقص والقصور.

هذه العبودية المحضة؛ وذلك بتوجيه الأمّة إلى ضرورة التخلّص من العبوديات والتبعيات المزيّفة وتحطيم الأصنام، والخروج من براثن الغيرية وسحق الإنّيّـة ليكون الإنسان حرّاً طاهراً وزكيّاً.

ولأجل هذا الترسيخ والتعميق لعبودية الله تعالى، قرن سبحانه طاعتهم عليهم السلام بطاعته سبحانه، وذلك بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ...**﴾[1].

إنّ العبودية المحضة لله تبارك وتعالى تعني تبعيـّة إرادتنا لإرادة الله سبحانه، فلا تكون هنالك عرضيّة أو استقلالية، وبعبارة أخرى: أن تكون إرادتنا مرآة تعكس إرادته سبحانه، أو أنّها صدىً فعليّ لإرادته، وبهذه الإرادة المنعتقة من الأغيار تتحطّم الإرادات الأخرى المتحكّمة ـ عادةً ـ باتّجاهات القلب وتشويه القبلة القلبية الحقّة.

إنّ التبعية المطلقة المومأ إليها ـ والتي هي الترجمة الفعلية والحقّة للعبودية المحضة ـ لهي مقام عظيم جدّاً لا يتحقّق فيه العبد إلاّ بعد الوصول إلى مقام الفناء في الله تعالى، ذلك المقام الذي تكون فيه حركات العُبّاد السالكين وسكناتهم، وأفعالهم وأقوالهم، وقيامهم وقعودهم، ونطقهم وصمتهم، وكلّ ما يمتّ إليهم بصلة صدىً حقيقيّاً لإرادة الله تعالى ومشيئته، فهم ﴿**لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾[2]، فيكون مثلهم مثل أعضاء الإنسان للإنسان نفسه، فلا إرادة لها البتّة مقابل إرادة

---

(١) عن عمرو بن سعيد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قوله ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمْرِ مِنْكُمْ**﴾ النساء: ٥٩ ـ قال: قال عليه السلام : **عليّ بن أبي طالب والأوصياء من بعده**. انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٢٣ ص ٢٩٣ ح ٣٠.

(٢) الأنبياء: ٢٧.

الإنسان نفسه، فليس لها إلاّ أن تكون حركاتها وسكناتها صدىً يحكي إرادة النفس، وهذه هي العبودية المحضة.

ولا ريب أنّ الفاني في الله تعالى، الذي يحيا العبودية المحضة، هو المقرّب إلى الله تعالى؛ نظراً لصيرورة قلبه الطاهر وعاءً لإرادة الله سبحانه. وقد ورد هذا المعنى السامي في كلمة للإمام الحجّة بن الحسن عجّل الله تعالى فرجه الشريف حيث يقول: «**قلوبنا أوعية لمشيئة الله، فإذا شاء شئنا**»[١]، وقد عُبّر بالأوعية كناية عن حفظ الأسرار وكتمها.

نعم، إنّ القلوب الطاهرة هي مواضع مشيئة الله تعالى ومجلى إرادته[٢]، فإذا ما صار قلب العبد وعاءً لمشيئته سبحانه ومجلى لإرادته فحينئذ يُدرك العبد الولاية الحقّة التي هي بطانة الإنسان الكامل ومحتواه الفعلي، سواء كان ذلك الإنسان الكامل نبيّاً أو رسولاً أو إماماً أو وليّاً من أولياء الله الصالحين، فالجامع المشترك بينهم جميعاً هو الفناء في الله تعالى وتحقّق العبودية المحضة منهم له سبحانه؛ يقول الآملي في «أسراره»: «والولاية هي قيام العبد بالحقّ عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولّي الحقّ إيّاه حتّى يبلغه غاية القرب والتمكين»[٣]. وقد عرفت في أكثر من مورد أنّه لا يُراد بالفناء انعدام

(١) دلائل الإمامة، للصدوق: ص٥٠٦.

(٢) ورد في إحدى زيارات أمير المؤمنين عليه السلام: «**السلام عليك يا حافظ سرّ الله، ومُمضي حكم الله، ومُجلي ـ مَجلى ـ إرادة الله، وموضع مشيئة الله...**». انظر: المزار الكبير للشيخ محمّد بن المشهدي، تحقيق جواد الفيّومي، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ص٣٠٤؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٩٧ ص ٣٤٨ ح ٣٤.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، للسيد حيدر الآملي، نشر شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الثانية، إيران: ص٣٧٩.

عين العبد وغياب أثره بل به غياب الأغيار عن لحاظه وافتقار المنظور إليه بمصداقه الأوحد وهو الله تعالى، فإذا ما رأى شيئاً آخر فإنّه يرى منظوره الأوّل فيه ومعه وقبله وبعده.

ولذلك فإنّ هذه الطبقة من مفردات الإنسان الكامل الفانية في الله تعالى يتفرّد بقاؤها ببقائه سبحانه لا بإبقائه، والفرق عظيم جدّاً بين البقاء والإبقاء بما لا يخفى على البصير[١]، وبذلك نُدرك عمق ما أفاده الإمام الحجّة بن الحسن عجّل الله فرجه الشريف في دعاء شهر رجب «**لا فرق بينك وبينهم إلاّ أنّهم عبادك وخَلْقك**»[٢].

وبذلك نخلص إلى أنّ العود إلى الفطرة الأولى ليس مأخوذاً على نحو القضية الاتّفاقية بل على القضية اللزومية[٣]، وهذا اللزوم يتبلور بالأخذ بالأسباب الصحيحة الآنفة الذِّكر والتي عبّرنا عنها بالآليات الموجبة للعود إلى الفطرة، فلا يتسنّى لطالب المعارف الإلهية بواسطة العود إلى الفطرة تحقيق غايته دون التحقّق بالطهارتين معاً، وارتداء ثوب التقوى الحقيقية في العمل ـ ظاهراً وباطناً ـ وتجسيد العبودية المحضة لله تعالى، فتنقطع عن قلبه

---

(١) من اقترن بقاؤه ببقاء الله سبحانه فسوف يكون بقاؤه أبدياً غير قابل للفناء مطلقاً، وأمّا الذي يكون بقاؤه متعلّقاً بإبقاء الله تعالى له فذلك البقاء معرّض للزوال والفناء من قبله سبحانه، فلا ضمانة للديمومة والأبدية.

(٢) إقبال الأعمال، للسيّد عليّ بن طاووس، الطبعة الحجرية، ١٣١٢هـ: ص٦٤٧.

(٣) القضية الاتّفاقية لا يوجد بين طرفيها اتّصال حقيقيّ؛ لعدم العلقة التي تُوجب الملازمة، من قبيل قولنا: إذا هاجرت الطيور تفتّحت الزهور، وأمّا القضية اللزومية فهي التي يوجد بين طرفيها اتّصال وعلقة حقيقيّة توجب استلزام أحدهما للآخر، من قبيل: إذا تمدّد الماء فإنّه ساخن. انظر: المنطق للعلاّمة محمد رضا المظفّر، نشر دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ج٢ ص ١٤٦.

جميع التمحّلات، ويجفو قلبه كثرة الأسباب، وتتحطّم أمامه جميع الأصنام، ولا تبقى أمامه سوى قبلة الحقّ ينشدّ إليها بكلّه، وعندئذ ندرك أنّه قد عاد إلى حاضرة الفطرة السليمة والقلب السليم من كلّ شوب وكدر، فهو سليم معافى من جميع القذارات حتّى من قذارة الغفلة، وإنّما سُمّي القلب السليم بذلك لأنّه لا يلتفت إلى غير الله تعالى أبداً.

عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام وقد سُئل عن قول الله تعالى ﴿**إِلاَّ مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ**﴾[1]، قال عليه السلام: «**القلب السليم الذي يلقى ربّه وليس فيه أحد سواه،... وكلّ قلب فيه شرك أو شكّ فهو ساقط...**»[2].

فإذا ما سلم قلب العبد وعاد إلى فطرته الأولى صار كلّه عيناً باصرة وأُذناً صاغية ونفساً ناطقة بالحقّ، وقارباً يمخر في أبحر المعارف الحقّة، لا يُبصر إلاّ حقّاً ولا يسمع إلاّ حقّاً ولا ينطق إلاّ صدقاً، مخر بمعرفته الحقّة بحر المعرفة المطلقة وسقاه ربّه ذلك الشراب الطاهر[3]، فلم تعد هنالك بينونة ولا وسائط تعترض سبيله إلى الحقّ سبحانه.

معطيات أخرى للفطرة

جدير بالذِّكر أنّ العود إلى الفطرة له معطيات عظيمة جمّة غير ما تقدّم ذكره من الانفتاح على المعارف الإلهية الأولى (إثبات الواجب، وتوحيده، وبعض مراتب معرفته الحقّة).

ولعلّ من أهمّ نتائج ومعطيات الفطرة السليمة الأخرى هي حصول

(١) الشعراء: ٨٩.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ١٦ ح ٥.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً**﴾ الإنسان: ٢١.

الاستجابة الكاملة للمعارف القرآنية، فلا يبقى في قلب العائد مانع أو دافع أو شاغل يصدّه عن تحصيل المعارف القرآنية الحقّة.

بعبارة أخرى: إنّ الصدود الذي يتولّد في النفس ويحجبها عن المعارف القرآنية سوف تُوصد أبوابه، وتُشرع أبواب الفطرة السليمة من جديد على هذه المعارف الحقّة المستلهمة من كلمات الله سبحانه وثقله الأكبر، وعندئذ سوف يُدرك الإنسان جيّداً معنى الخشية من الله تعالى وحقيقة الخشوع والتصدّع الذي ينتاب الجبل الأصمّ فيما لو أُنزل القرآن الكريم عليه؛ قال تعالى: ﴿**لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللهِ**﴾(١)، وعندئذ سوف يُدرك صاحب الفطرة السليمة سرّ الجهل المطبق الذي ألمَّ بمُشركي قريش ومنافقيها الذين لم يُبصروا في الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله غير شبهه الظاهري بهم، ﴿**وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لاَ يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ**﴾(٢).

إنّهم مسخ قد طُمست فطرتهم ودُسّت في التراب صبغتهم الأولى فغاب عنهم نورهم وانغمسوا في ظلمات مطبقة يتبع بعضها بعضاً ﴿**أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾(٣)، إنّهم قد ﴿**ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ**﴾(٤).

---

(١) الحشر: ٢١.
(٢) الأعراف: ١٩٨.
(٣) النور: ٤٠.
(٤) البقرة: ١٧.

إنّهم وأشباههم لم يُبصروا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في حقيقته وما يحمله من نور، ولم يُبصروا في القرآن الكريم غير نظمه البديع، فغابوا تماماً عن معارفه الحقّة وحقائقه الجمّة، ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ نُفُوراً**﴾(١)، يدعوهم القرآن والرسول فلا يستجيبون، ﴿**وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً**﴾(٢) ﴿**فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ**﴾(٣).

إنّ عدم الوقوف على المعارف القرآنية الحقّة لـهُو المصداق الأوّل والأبرز لهجره وضعف التصديق به، وبذلك سوف تعمّ شكواه من أنكروه من رأس، ومن حجبتْهم ذنوبهم عن الوقوف على حقائقه، ﴿**وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً**﴾(٤).

ولأجل وقاية الفطرة السليمة من الرّين والطمس والانطمار حرّم الشارع المقدّس قراءة كتب الضلال، بل حرّم كلّ خطوة مؤدّية إلى ذلك الطمس والنكس، فجاء التحذير شديداً: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...**﴾(٥) وأيّ فحشاء وأيّ منكر أعظم من طمس الفطرة وتغييب ذلك النور والفرقان وغلق باب التعليم الإلهي؟!

ولعلّ من أسرار المسخ(٦) التكويني الحاصل في الأمم السالفة وأسبابه

---

(١) الإسراء: ٤١.
(٢) الإسراء: ٤٦.
(٣) المؤمنون: ٥٤.
(٤) الفرقان: ٣٠.
(٥) النور: ٢١.
(٦) المسخ هو إحالة التغيير عن بُنية الإنسانية إلى ما سواها، أو هو تغيير الهيئة والصورة=

الأولى ذهاب فطرتهم ومسخها تماماً من قِبلهم نتيجة نكرانهم وجحودهم وطغيانهم، فلم يبق مبرّر لبقاء صورة الإنسان الظاهرية عليهم، وليكونوا عبرة تستنهض الهمم للخروج من اللوث[1] والزيف والغطش[2].

وينبغي لكلّ واحد منّا أن يعرف مرتبته المعرفية إزاء القرآن الكريم، وذلك من خلال كاشف إنّيٍّ هو قوّة الجذب والطرد التي تنتابه في تعاطيه مع القرآن الكريم ومعارفه.

وبذلك نخلص إلى أنّ الفطرة السليمة كما أنّ لها دليليّة وطريقيّة إلى المعارف الإلهية الحقّة ـ أعني: المعارف الأولى ـ فكذلك لها دليليّة وطريقيّة إلى المعارف القرآنية الحقّة والجمّة، وأيضاً لها طريقيّة إلى معرفة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومعرفة الإمام المفترَض الطاعة.

هذا، وسوف تكون لنا وقفة أخرى ـ بإذنه تعالى ـ عند دليلية وطريقيّة القرآن الكريم والسنّة الشريفة للمعارف الإلهية عموماً ولمعرفة الله تعالى خصوصاً.

= الإنسانية إلى هيئة وصورة أخرى، انظر: رسائل الشريف المرتضى: ج١ ص ٣٥٢، تحقيق السيّد مهدي رجائي، الناشر: دار القرآن، ١٤٠٥هـ.

وإذا كان المسخ الظاهري حاصلاً في الأمم السالفة فإنّ المسخ الباطني حاصل في جميع الأمم، ولذا فالمسخ هو تشويه الخَلْق والخُلق وتحويلهما من صورة إلى أخرى، ولاريب أنّ مسخ الخُلق هو أعظم المسخين خطراً حيث يصير الإنسان متخلّقاً بأخلاق ذميمة من أخلاق بعض الحيوانات كشدّة الحرص والشره وما شابههما.
انظر: مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص٧٦٨ باب (مسخ).

(١) اللوث من التلوّث وهو التلطّخ، واللوثة (بالضمّ) الاسترخاء والبطء، وقد يأتي بمعنى الاضطراب، انظر: مجمع البحرين، مصدر سابق: ج٤ ص ١٥٢.

(٢) الغطش: الظلام.

تنبيه

إنّ الرَّين والطمس والانطمار الذي تتعرّض له الفطرة السليمة لا يقتصر على عُمر معيّن، فإنّه كما يُصيب الشاب والشيخ معاً كذلك يُصيب الطفل أيضاً، ولعلّ تعرّض الطفل لذلك هو الأخطر والأعظم ما لم يُتدارك؛ فإنّ من شبّ على شيء شابَ عليه. وإذا كان التعلّم في الصغر كالنقش على الحجر، فإنّ الانحراف في الصغر أشدّ التصاقاً من النقش على الحجر، ولأجل التحوّط عن المخاطر الجمّة الكامنة في ركوب الانحراف قلب الطفل حثّت الشريعة المقدّسة الآباء والأُمّهات بجملة من الأوامر والنواهي تخصّ الأبناء الذين لم يبلغوا سنّ التكليف، وقد أخذ هذا الحثّ أشكالاً عديدة في العبادات والمعاملات، حتّى ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**مُروا صبيانكم بالصلاة لسبع سنين، واضربوهم عليها لعشر سنين، وفرّقوا بينهم في المضاجع**»[1]، وعن الإمام الرضا عليه السلام: «**فمروا صبيانكم إذا كانوا أبناء سبع ما أطاقوا من الصيام، فإذا غلبهم العطش أفطروا**»[2]، إنّ حثّهم على الصلاة والصيام ليس الغرض منه تحقيق الأمر العبادي فحسب، وإنّما هنالك هدف عظيم يكمن في معالجة حبّ ونزعة التملّك التي ينشأ عليها الأطفال عادةً.

إنّ الأطفال عادةً ما تتحكّم بهم الذاتية والأنانية، فإذا لم يعالج ذلك فإنّ المشكلة سوف تكون أكثر تعقيداً فيما بعد.

---

(١) نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني: ج١ ص ٣٧٧، نشر دار الجليل، بيروت ؛ مختلف الشيعة للعلاّمة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي: ج٣ ص ٤٨٦، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

(٢) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٣، ص ٤١٠، باب صلاة الصبيان، ح١.

وبقدر ما ينبغي الاهتمام بغذائهم المادّي ينبغي الاهتمام بغذائهم الروحي والفكري، حتّى ورد في ذلك حثّ أكيد على حفظ القرآن وتعلّم الحديث، وكلّ ما ينفعهم الله تعالى به، حتّى عُدّ ذلك من جملة حقوقهم على الآباء.

عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**حقّ الولد على الوالد أن يُحسن اسمه، ويُحسن أدبه، ويُعلِّمه القرآن**»(١)، وعن الإمام الصادق عليه السلام: «**بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة**»(٢)، ولا ريب أنّ مرجئة اليوم قد اختلفت ألوانهم وبضائعهم وعظمت أحمالهم وتفاقمت أخطارهم.

وخير ما يُربّى عليه الأولاد في حداثتهم هو حبّ النبيّ صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة وقراءة القرآن، وقد جاء ذلك صريحاً في قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أدِّبوا أولادكم على ثلاث خصال: حبّ نبيّكم، وحبّ أهل بيته، وقراءة القرآن**»(٣).

إنّ الآثار الوضعية تبدأ مع الطفل منذ لحظة ولادته، بل منذ ولوج الروح فيه، بل منذ انعقاد نطفته. فأكل الحرام من قبل الأُمّ مؤثّر في تركيبة الجنين وهو في أوّل أطوار تكوينه، كما أنّ اللبن مؤثّر في تركيبته وخُلقه، ولذا ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله: «**لا تسترضعوا الحمقاء فإنّ اللبن يعدي**»(٤).

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٤ ص ٣٦٧٩ ح ٢٢٧٣٥.

(٢) وسائل الشيعة للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم: ج١٢ ص٢٤٧ ح١٤.

(٣) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٤ ص ٣٦٨٠ ح ٢٢٧٤٨.

(٤) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٦ ص ٤٣ ح ٨.

إنّ أكل الحرام وفعل المحرّم وإن لم يترتّب عليهما عقاب أخرويّ بالنسبة، إلاّ أنّ فعلهما في طمس الفطرة فعل النار في الهشيم.

وقد ارتأينا الوقوف عند هذا التنبيه طلباً للوقاية من الرين قبل الاضطرار إلى العلاج الذي لا يُعلم مدى نجاحه إذا كانت الأمراض مستعصية، وقد اتّفق العقلاء على أنّ الوقاية خيرٌ من العلاج.

الطريق الثاني

الأسماء الحسنى

* الأسماء الحسنى.
* آليات المعرفة الأسمائية.
* معنى السير الأسمائي.

الأسماء الحسنى

كانت لنا وقفات عديدة عند أسماء الله الحسنى وصفاته في هذا الكتاب، وهنا نودّ الوقوف عند طريقيّة هذه الأسماء إلى المطلب الأسمى وهو معرفة الله تعالى.

إنّ الانفتاح على الأسماء الإلهية ـ التي هي بنفسها معارف إلهية حقّة ـ لا يخرج كثيراً عن اعتماد الآليات الثلاث الآنفة الذِكر في بحث الفطرة.

لذا سوف نقصر الكلام هنا على نوع الوقوف الموجب لحصول المعرفة الحقّة ومتعلّق هذه المعرفة المُوجب لتلك المعرفة (معرفة الله تعالى).

إنّ الوقوف على الأسماء الحسنى يمكن أن يأخذ صوراً ثلاثاً، وهي:

١ ـ الوقوف الظاهري المحض (الساذج).

٢ ـ الوقوف الظاهري التحقيقي (البرهاني).

٣ ـ الوقوف الباطني التحقّقي (الشهودي).

• أمّا الوقوف الأوّل الساذج فهو معرفة الأسماء بألفاظها ومعاني هذه الألفاظ لا غير، من قبيل معرفته أنّ من أسمائه تعالى أنّه حيّ عالم قادر مريد، ومعرفته لمعنى لفظ الحيّ، ومعنى لفظ العالم، ومعنى لفظ القادر، وهكذا، بفهم بسيط ساذج.

• وأمّا الوقوف الثاني التحقيقي البرهاني فإنّه وإن كان ظاهرياً أيضاً إلاّ

أنّ امتيازه على الأوّل كبير، فهو يعرف بالدليل أنّ أسماء الله الحسنى لا يُراد بها تلك الألفاظ الصوتية ولا معانيها المنضوية تحتها بوجودها الذهني، فإنّ الألفاظ ليست إلاّ اسم الاسم، وإنّ المعاني بوجودها الذهني ليست إلاّ صورة يُخطرها العالم بواسطة ألفاظ موضوعة لها، ولذا فهو يُدرك جيّداً وطبق مقتضى الدليل القطعي أنّ كلّ اسم من أسمائه الحسنى يُقصد به وجوده الحقيقيّ التكوينيّ لا الصوريّ، فإنّ الصورة لا تخرج عن دائرة الحكاية عن الأصل المنتزع منه[1]، فذلك الوجود الخارجي المنظور إليه بلحاظ تلك الحيثيّة ـ وهي خصوص الصفة التي لا تخرج عن كونها عين الذات المقدّسة ـ هو المشار إليه بالصفة الكذائية. فعندما يُدرك أنّ الله سبحانه عالم قادر مريد... فإنّه يكون قد أدرك العالمية والقادرية و... بوجودها الخارجي، ويُدرك جيّداً أنّ الاسم الإلهيّ المتحدّث عنه (المقصود بالحديث) أو المؤثّر في الوجود أو المتوسَّل به هو خصوص الوجود الخارجي المتميّز عن سائر ما ينعت بالوجود بإطلاقه وعدم محدوديّته وأنّه محيط بالوجود كلّه ولا يعزُب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض؛ في علمه إن كان عالماً، وفي قدرته إن كان قادراً، و... الخ.

ويُدرك جيّداً ـ طبقاً لمقتضى الدليل القطعي ـ أنّ هذه الآثار المترتّبة على الصفات المختلفة مفهوماً المتّحدة مصداقاً، وإن كانت مختلفة تبعاً لاختلاف الصفة المؤثّرة فيها والحيثيّة التي تحيّثت بها، إلاّ أنّها تنتهي جميعاً بهويّتها إلى

---

(١) وحيث إنّ الأصل المنتزع منه غير مشهود للمستدلّ فالصورة التي يحكي بها ذلك الأصل غير منتزعة منه وإنّما هي صورة البرهان الذي اعتمده في المقام، وهذه الصورة البرهانية يحكي بها ذلك الوجود المقدّس بشكل إجماليّ محض، فالصورة نتاج عقليّ محض وليست نتاج المشهود خارجاً.

الحقيقة الواحدة وهي الذات المقدّسة؛ لأنّ الصفات نفسها وإن اختلفت مفهوماً إلاّ أنّها بحسب حقيقتها ووجودها الخارجي لا تمتاز عن أصل وجود الذات المقدّسة بشيء، فهي ـ كما عرفت ـ عين الذات لا زائدة عليه، غاية الأمر أنّ الذات عادةً ما تُلحظ بحيثيّات مختلفة فتختلف الآثار تبعاً للحيثيّة الملحوظة في الذات، فمن لاحظ الذات من خلال عالميّته سوف يقف على آثار العالمية، ومن لاحظها من خلال قادريته سوف يقف على آثار القادرية، وهكذا.

ولا ريب أنّ هذا الوقوف الثاني البرهاني يختلف اختلافاً كبيراً ويمتاز كثيراً عن الوقوف الأوّل، فالأوّل لا يصدق عليه حتّى مسمّى المعرفة الأسمائية، بمعنى أنّه لا يحقّق الحدّ الأدنى من المعرفة الأسمائية، بخلاف الوقوف الثاني فإنّه يحقّق ذلك وإن كان لا يؤدّي إلى معرفة الله الحقّة، وإنّما يُعطي صورة برهانية تحكي بوجودها المقيّد ذلك الوجود المطلق.

إنّ الوقوف بآلية البرهان وإن تجاوز حدود الظاهر الساذج بمراحل معرفية كبيرة إلاّ أنّه يبقى وقوفاً قاصراً حيال المعرفة الحقّة. فالمعرفة البرهانية ـ على رفعتها وقيمتها المعرفية ـ تبقى أسيرة الظاهر والذهن، بمعنى أنّها لا تمسّ الحقيقة الواقعية الخارجية إلاّ بإدراك موجوديّتها ولحاظ آثارها الخارجية، فإنّ كلّ موجود إمكانيّ هو فعل من أفعال الله تعالى ينتهي إلى صفة من صفاته، فيُدرك من وراء كلّ فعل وجود الصفة المؤثّرة في صدور أصل الفعل دون أن يقف على حقيقة ذلك المؤثّر الفعلي، فهو كمن يرى النهار الذي هو أثر الشمس دون أن يرى الشمس نفسها.

وقد عرفت في أكثر من مورد أنّ العلوم الحصولية مهما أُحكمت براهينها تبقى بعيدة عن حريم الحضور والشهود، وإن كانت تصلح بنفسها

كمقدّمة شريفة تشير للعارف بها إلى المقصد الأوّل وتُنجّز عليه ضرورة الانفتاح على حاضرة الحقيقة ومخر عُباب بحورها بأشرعة اليقين، فإنّ الوقوف على سواحلها لا يُضفي صفة المعرفة الحقّة البتّة.

بل إنّ العلوم الحصولية البرهانية يمكن أن تؤدّي دوراً أكبر من ذلك، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله: «**ويثيروا لهم دفائن العقول**»(١)، فإنّ الأنبياء عليهم السلام من خلال عرض أدلّتهم وبراهينهم على دعواهم كانوا يثيرون ما هو كامن في العقل، والعقل هنا يمكن تقسيمه إلى قسمين هما:

١ ـ عقل بسيط، وهو الفطرة نفسها.

٢ ـ عقل مركّب، وهو العقل المُستدلّ (الاستدلالي الكسبي).

وعليه فالأدلّة والبراهين الحصولية يمكن أن تقوم بدور الإثارة هذه، فيكون خلاصة دورها في المقام إثارة دفائن الفطرة بعدما علمنا أنّ العقل البسيط هو الفطرة.

ولكن إشارية العلوم الحصولية البرهانية ومنجّزيتها وإثارتها للدفائن رهن باقترانها بالعمل بها، وإلاّ فإنّ خلوّها من العمل بها موجب لارتحالها، «... **العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلاّ ارتحل عنه**»(٢)، وإن لم يرتحل فإنّه يكون وبالاً على صاحبه ولا يزيده من الله تعالى إلاّ بُعداً(٣)، ومن أبرز مصاديق العمل الإيمان بما عُلِم، فإنّ العلم بالشيء قد يجتمع مع الجحود به،

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة الأولى.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص ٤٤ ح ٢.

(٣) انظر المصدر السابق: ج١ ص ٤٤، باب استعمال العلم.

قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً...﴾[١].

ألا وإنّ غرض العقلاء من الغرس إنّما يتعلّق بالثمر لا بنفس الشجر، وهكذا في المقام حيث يتعلّق بالعمل به لا به أصلاً، ومعنى العمل به في المقام على نحو الإجمال هو عدم وقوع المخالفة منه له.

وعلى أيّ حال، فإنّ خلاصة المعارف الحصولية في المعارف الإلهية هي حصول الإدراك اليقيني بوجود ذلك المؤثّر الأوحد، وأمّا خلاصة المعارف الحضورية في المعارف الإلهية فهي مشاهدة المؤثّر الأوحد بمرآة صفاته وبالحدود الممكنة للعارف بها ضمن ضوابط ومراتب السير المعرفيّ الحقّي، أو ما يُسمّى بالسفر الثاني الذي يُراد به السفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، أو السفر بالحقّ في الحقّ[٢]، كما سيأتي.

• لذا فالوقوف الثالث لا يُسجّل معرفته من خلال الإدراك البرهاني وإنّما من خلال مشهود نفس المُدرَك في الوقوف الثاني، بعبارة أخرى: إنّ الوقوف الثالث هو التطبيق العملي التامّ للمُدرَك نظريّاً في الوقوف الثاني.

وإذا كان بين الوقوف الأوّل الظاهري الساذج وبين الوقوف الثاني الظاهري التحقيقي بُعد المشرقين فإنّ بين الوقوفين الثاني والثالث بُعد المشارق والمغارب، فليس من وُصِف له الشهد كمن ذاقه، وليس من سمع كمن رأى.

وفي هذه الفاصلة الكبيرة تمثل أمامنا دعوة كبيرة للتأمّل في عمق كلمة الإمام الحسن المجتبى عليه السلام عندما سأله رجل من الشام: كم بين الحقّ

(١) النمل: ١٤.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت: ج١ص١٣.

والباطل؟ فقال عليه السلام: «**يا أخا أهل الشام! بين الحقّ والباطل أربع أصابع، ما رأيت بعينك فهو الحقّ، وقد تسمع بأُذنيك باطلاً كثيراً**»(١).

إنّ من يعتقد بأنّ ما أدركه عقلاً ببرهان قطعيّ هو نفسه المؤثّر في الوجود بوجوده الصوريّ، فهو بطلان محض وشرك وكفر صراح. ومن أدرك أنّ المؤثّر هو الوجود الخارجيّ لا الصوريّ ولكن حدَّه بتلك الصورة والمعرفة المحدودة ـ لجهله أو لقصور فهم ـ فذلك فهم يشوبه باطل كثير. ومن أدرك حقيقة الوجود المطلق ولكنّه لم يخرج عن دائرة الإدراك نفسه، فذلك فهم يشوبه باطل أيضاً.

ولذلك لا ضمانة للخروج من احتمالية شوب الباطل إلاّ بتحقّق المعاينة والحضور، وقد عرفت في أكثر من مورد أنّ المعرفة الحضورية هي معرفة قلبية لا بصرية؛ فاحتاج الأمر إلى بصيرة لا إلى بصر فحسب، وبذلك سنُدرك جيّداً معنى قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**ألا إنّ للعبد أربعة أعين، عينان يُبصر بهما أمر آخرته وعينان يُبصر بهما أمر دنياه، فإذا أراد الله عزّ وجلّ بعبد خيراً فتح له العينين اللّتين في قلبه فأبصر بهما الغيب، وإذا أراد غير ذلك ترك القلب بما فيه...**»(٢).

فإذا ما كان المقصود من الحقّ في حديث الشامي هو الله تبارك وتعالى، فلا ريب أن يكون المراد من العين هو خصوص عين القلب، فإن أبصر بها العبد كان ممّن أراد الله تعالى به خيراً وإلاّ فلا، وفقاً لمقتضى قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

---

(١) تحف العقول، مصدر سابق: ص٢٢٩.

(٢) التوحيد للصدوق، مصدر سابق: ص٣٦٦، ح٤.

آلية المعرفة الأسمائية

تقدّم منّا أنّ آلية طريقية الأسماء الحُسنى للمعارف الإلهية الحقّة عموماً ومعرفة الله تعالى خصوصاً لا تخرج كثيراً عن آليات المعرفة الفطرية المتمثّلة بالطهارة والتقوى والعبودية المحضة، وما يهمّنا في المقام هو الطهارة بقسميها الظاهري والباطني، فإنّ هذه الآلية هي المقدّمة الأولى التي لا بديل عنها للوصول إلى الآلية الحقيقية والفعلية لطريقية الأسماء الحسنى إلى معرفة الله تعالى.

أمّا الطهارة فقد تقدّم الحديث عنها بقدر ما، وهنا نودّ تعميق البحث فيها بما يُناسب مقام السير الأسمائي.

إنّ السير الأسمائي الموجب لمعرفة الله تعالى بقدر مرتبة السائر يُصطلح عليه في البحوث العرفانية والحكمة المتعالية بالسفر الثاني الذي يسير فيه السالك من الحقّ تعالى إلى الحقّ تعالى بالحقّ، أو ما يُسمّى ـ إيجازاً ـ بالسير بالحقّ في الحقّ، كما عرفت.

ومرادهم من مقولة (من الحقّ إلى الحقّ) هو السير من الله إلى الله، وهذا لا يمكن تصوّره إلاّ من خلال الأسماء الحسنى والصفات الأسمى للباري تبارك وتعالى، ومرادهم من (بالحقّ) هو الإشارة إلى مقام الولاية حيث خلوص السائر من كلّ شوب، بمعنى أنّ السائر بالحقّ صار وليّاً من أولياء الله تعالى، وهذا لا يكون إلاّ بالخلوص من التعلّقات المادّية والهجرة الكاملة من عالم الملك، ومعنى الهجرة عنه هو عدم الالتفات إليه، ومعنى عدم الالتفات إليه هو أن لا يكون أسيراً له أو محكوماً إليه، فلا تتملّكه شهوة أو رغبة أو حاجة إلاّ إذا وقعت في طريق القرب إلى الله تعالى.

إنّ الطهارة من كلّ شوب في الظاهر والباطن هو ما يُصطلح عليه في العرفان والحكمة المتعالية بالسفر من الخلق إلى الحقّ، ويُسمّى في الاصطلاح الروائي بالجهاد الأكبر، فقد ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله «أنّه بعث بسرية[1] فلمّا رجعوا، قال صلى الله عليه وآله: **مرحباً بقوم قَضُوا الجهاد الأصغر وبقي الجهاد الأكبر**. فقيل: يا رسول الله! وما الجهاد الأكبر؟ قال: **جهاد النفس**»[2].

فإذا ما أنجز الإنسان جهاده الأكبر فإنّه سوف يقف على أبواب الحقّ نفسه ليسير فيه معرفيّاً عبر أسمائه وصفاته. وحيث إنّ أسماء الله وصفاته هي عين الذات المقدّسة، فهي مطلقة غير متناهية؛ ما يعني أنّ السير في كلّ اسم أو صفة هو سير غير مُتناه البتّة، وإذا ما انتهى السير بأحد فذلك بلحاظه لا بلحاظ الاسم نفسه.

وفي ضوء ذلك السير الأسمائي غير المتناهي يزوّد السالك في كلّ نَفَس معرفة جديدة عن المقصد الأوّل ويزداد قرباً منه.

إنّ هذا السير والمعرفة هما المصداق الأبرز للوقوف الثالث التحقّقي والموجب لحصول المعرفة بالله تعالى، ولذا فهذا السير لا تزداد به إدراكات الإنسان ذهنياً وإنّما تزداد به رقعته الوجودية المُبتنية على أساس المعارف الإلهية الحقّة، ولا يُراد بالرقعة الوجودية وجوده المادّي الظاهري، بل وجوده المعنويّ الباطنيّ الذي ينفتح بواسطته على عوالم أكبر لا تحدّها حدود ولا ينتهي فيها سقف الوجود.

---

(١) السرية: الطائفة من الجيش.

(٢) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٥ ص ١٢ ح ٣، وقد ورد الحديث في المصادر الأخرى بإضافة يسيرة هي: **بقي عليهم الجهاد الأكبر**.

جديرٌ بالذِّكر أنّ الخروج من عالم المادّة بالسفر الأوّل هو تعبير آخر عن إرجاع الحاكمية الأولى إلى وضعها وإلغاء الحاكمية العرضية المجازية التي أبعدت الإنسان عن نوره الأوّل.

فالإنسان بطاعته لغرائزه وشهواته وأوهامه وتخيّلاته ـ التي يطلق عليها قوى النفس أيضاً ـ يكون قد حكّم ما من شأنه أن يكون محكوماً وطوّع ما من شأنه أن يكون حاكماً.

بعبارة أخرى: إنّ الإنسان في سيره المتدنّي في عالم المادّة والنقص وصدق تبعيّته له يكون قد أبدل مادّة ومضمون السفر الأوّل (من الخلق إلى الحقّ) بمادّة أخرى هي (من المادّة إلى المادّة بالمادّة)، وهذا السفر المادّي المحض هو في قبال السفر الثاني الحقّي (من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ). فإذا كان المراد من قولهم (بالحقّ) هو كون السالك قد صار وجوده حقّانياً لا شركة للشيطان فيه، وخلوّ حريم قلبه من الشوب والكدر، فإنّ ما يمكن أن نستفيده من اصطلاحنا الجديد (بالمادّة) هو أنّ السالك في عالم النقص سوف يكون وجوده ظلمانياً لاسيّما في صورة إدمان السير المادّي، فتلك الظلمة الحالكة تقوّمت بمجموعة نقاط سود أوجدتها ذنوب مختلفة في الكمّ والنوع، وهذا ما عُبّر عنه روائياً بالنكتة السوداء.

عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء، فإذا تاب انمحت، وإن زاد زادت حتّى تغلب على قلبه فلا يفلح بعدها أبداً**»[1].

وغلبة النكتة السوداء على القلب هي ما عبّرنا عنه بحاكمية الظاهر على

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ٢٧١ ح ١٣.

الباطن، أو بحاكمية القوى العمياء على القوى المُبصرة. والقوى العمياء هي:

١ ـ القوّة الشهوية (البهيمية).

٢ ـ القوّة الغضبية (السبعية).

٣ ـ القوّة الوهمية.

وأمّا القوّة المبصرة فهي القوّة العاقلة، فإن تحكّمت هذه القوّة بتلك القوى كان الظاهر محكوماً للباطن، والعكس بالعكس، ومن تحكّمت به القوى الثلاث الأولى كانت قوّته المُبصرة عمياء مظلمة، فإن بلغ الأمر به درجة الرّين فهو ممّن خُتم على سمعه وقلبه وجُعلت على بصره غشاوة ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾[1]، وأمّا من تحكّمت به القوّة المبصرة وسارت القوى الثلاث في ركاب العقل فستتحوّل جميع القوى عنده إلى قوى مبصرة مرشدة إلى الحقّ تبارك وتعالى.

إنّ جميع قوى النفس ما لم تكن محكومة للعقل فإنّها قوى ظلمانية لا تزيد الإنسان إلاّ بُعداً عن الكمال المطلق، وإنّها بنفسها قوى نورانية لا تزيد الإنسان إلاّ بُعداً عن النقص المطلق وقُرباً من الحقّ سبحانه إذا كانت محكومة للعقل.

ولعلّ من النكات اللطيفة التي استفادها شيخنا الأستاذ حسن زادة آملي فيما يتعلّق بقوى النفس والحواسّ الظاهرة ما جاء في قوله: «إنّ أبواب الجنّة ثمانية وأبواب الجحيم سبعة[2]، وإنّ الحواس الظاهرة خمسة وبإضافة

(١) البقرة: ١٧١.

(٢) ورد في روايات متفرِّقة أنّ أبواب الجنّة ثمانية وأنّ أبواب النار سبعة، انظر: من لا =

الخيال والوهم تكون سبعة، فإذا كانت هذه القوى السبعة محكومة للعقل أصبحت هي بنفسها أبواب الجنّة الثمانية، وإذا كانت حاكمة على العقل أو لم تأتمر بأمره فإنّها بنفسها ستكون أبواب الجحيم السبعة»[1].

وهذا يعني أنّ كلّ قوّة من قوى النفس، الظاهرية والباطنية، يمكن أن تكون بنفسها باباً من أبواب الجنّة أو باباً من أبواب النار، والفاصل في هذه المعادلة الدقيقة والخطرة هو ما يُثمره صراع الإنسان مع نفسه، أو صراع العقل مع قوى النفس الأخرى، وهو المعبّر عنه بجهاد النفس.

وحيث إنّ الخسارة في هذا الصراع الأعظم تعني الخسارة إلى الأبد، ﴿**أَلاَ ذَلِكَ هُوَ الْـخُسْرَانُ الْـمُبِينُ**﴾[2]، وإنّ الفوز فيه يعني الفوز إلى الأبد، ﴿**إِنَّ هَذَا لَـهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾[3] فإنّه يتعيّن علينا الحيطة والحذر الشديدان، ولأجل ذلك فإنّ المعركة الفاصلة بين الفوز العظيم والخسران المُبين قد عُبّر عنها بالجهاد الأكبر في قِبال الجهاد الأصغر الذي يخوضه الإنسان المؤمن ضدّ الباطل المتمثّل بعدوّ خارجيّ معيّن، الذي عادةً ما تكون المعركة معه محدودة وقصيرة، ويمكن تعويض الخسارة فيها، وإنّ النصر فيها وإن كان مطلوباً ومُفرحاً ويُقرّب الإنسان من الجنّة إلاّ أنّه لا يحسم المعركة عادةً،

= يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ ، قم: ج١ ص ٤٧٦ ح ١٣٧٤؛ وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج١٠ ص ٤٨٢ح ٦.

(١) وربما يُفهم من ذلك أيضاً أنّ هذه الأبواب (للجنّة أو للنار) ليست إلاّ أسباباً وعللاً لدخولهما، أي: ليست للجنّة بما هي هي ولا للنار بما هي هي أبواب، بل لدخولهما أسباب، وهذه الأسباب قد عُبِّر عنها بأبواب الجنّة وأبواب النار.

(٢) الزمر: ١٥.

(٣) الصافات: ٦٠.

وإنّ هذا العدوّ الخارجي يحتمل المصالحة أو التوافق معه، وهذا بخلاف الجهاد الأكبر فإنّ العدوّ المواجه فيه باطنياً يجري فينا مجرى الدم[١]، فضلاً عن الأعداء الخارجيين، ﴿شَيَاطِينَ الإنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْض زُخْرُفَ الْقَوْلِ...﴾[٢]، وإنّ المعركة فيها مفتوحة دائماً لا هوادة فيها؛ ما يعني أنّ المراقبة والمواجهة والانتباه والحيطة والحذر ستبقى قائمة على قدم وساق، وأنّ الخسارة فيها لا تُعوّض البتّة، وأنّ النصر فيها حقيقيّ لا يشوبه الوهم لأنّه يعني بلغة القرآن الكريم الزحزحة من النار ﴿فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْـجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ...﴾[٣]. ولأجل هذه النكات والفوارق الجوهرية بين الجهادين نجد الباري جلّ وعلا يُقسم أحد عشر مرّة في سبع آيات من سورة الشمس لينتهي بعد أقسامه الأحد عشر إلى قضيّة الجهاد الأكبر مُعبّراً عنه بقوله المبارك ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾[٤].

إنّ النصر في الجهاد الأصغر هو نصر للإسلام والدِّين الظاهري، وأمّا النصر في الجهاد الأكبر فإنّه نصر للإيمان والدِّين الواقعي. إنّه انتصار الملكوت على الملك، والحياة الخالدة على الموت، والحرّية الحقّة (عبودية الله المحضة) على العبوديات الزائفة؛ عبوديات المادّة والهوى والنفس. إنّها الطهارة الكبرى والهجرة الحقّة من بيت المادّة والملك إلى عالم الروح والملكوت، ومن الظلمة إلى النور، حيث يُطهَّر الباطن من كلّ رجس، لتبدأ

(١) عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم**». انظر: **عوالي اللآلي**، مصدر سابق: ج١ ص ٢٧٢ ح ٩٧.
(٢) الأنعام: ١١٢.
(٣) آل عمران: ١٨٥.
(٤) الشمس: ٩.

بعدها رحلة السير الأسمائيّ الموجب لمعرفة الله تعالى بقدر ما يحصل عليه السالك في سيره.

وينبغي أن يُعلم أنّ الاختلافات في مقامات أولي العزم وسائر الأنبياء والأولياء والأوصياء والعُرفاء والمريدين وإن كانت تظهر في السفر الثالث (من الحقّ إلى الخلق بالحقّ) والرابع (من الخلق إلى الخلق بالحقّ) إلاّ أنّ السبب الأساسي في ذلك هو مقدار السير في السفر الثاني الذي أسميناه بالسفر والسير الأسمائي، وبقدر ما يغترفه السالك في هذا السير تتكوّن قوّة توحيده وترتسم ملامح مقامه المعرفي.

وعلى أيّ حال، فالطهارة في هذا المقام هي الجهاد الأكبر، وهي الخروج من نير حاكمية عالم المادّة، وهي الآلية الحقّة للوقوف على الأسماء الحُسنى، بها الحياة والنجاة ﴿**وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ**﴾[١].

معنى السير الأسمائي

لا يُراد بالسير الأسمائي مجرّد الوقوف على حقيقة الاسم ـ سواء بلحاظ آثارها أو بلحاظ الاسم نفسه ـ وإنّما يراد به حصول التحقّق الفعلي بكمالات الاسم. بعبارة أخرى: أن يكون السالك ـ معرفيّاً ـ مظهراً من مظاهر ذلك الاسم. وذلك المظهر الأسمائي سوف يُمثّل مرتبة السالك معرفيــّاً ورقعته الوجودية. وعندئذ سوف يُدرك السالك من هو الظاهر ومن هو المظهر، وسوف يتحقّق جيّداً من تلك المقولة القيّمة (العالم غائب ما ظهر قطّ، والله تعالى ظاهر ما غاب قطّ)[٢]، والمراد من غياب العالم هو

(١) فصّلت: ٣٥.

(٢) انظر: دروس فلسفية في شرح المنظومة، للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، =

كونه برمّته مظهراً لله سبحانه، فالظاهر هو سبحانه لا غير، فمن أكمل جميع مراسم الفناء فيه سبحانه وأدركته الرحمة بالصحو بعد المحو صار الناظر والمنظور في وجوده الحقّي واحداً، والظاهر والمظهر صفحة واحدة لا غير تُقرأ بنحوين، ومن هنا ندرك عمق مقولة خالدة للإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**العبودية جوهرة كُنهها الربوبية**»(1).

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا جليّاً مراد الشهيد السبط الإمام الحسين عليه السلام صاحب أكبر ملحمة عرفانية عملية عرفها الوجود قد جسّدها في أرض كربلاء، حيث يقول: «**أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المُظهِر لك؟! متى غبتَ حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟! ومتى بعُدتَ حتّى تكون الآثار هي التي تُوصل إليك، عميتْ عينٌ لا تراك عليها رقيباً**»(2).

وهنا نودّ الوقوف قليلاً عند كلمته عليه السلام الأخيرة ـ أعني: عمِيَتْ عينٌ لا تراكَ عليها رقيباً ـ لإثارة بعض النكات واللطائف المهمّة والنافعة في المقام.

إنّ الإمام الحسين عليه السلام في مقولته هذه لم يكن بصدد الدُّعاء بالعمى على من لم يرَ الله تعالى، وإنّما كان عليه السلام بصدد الإخبار عن عمى العيون التي لا ترى الله سبحانه، وإلاّ فإنّه عليه السلام يعلم حقّاً أنّ الذي لا يرى الله تعالى عينه عمياء، فلا معنى للدُّعاء عليه لأنّه تحصيل للحاصل، ولذلك

= ترجمة مالك وهبي، نشر مكتبة شمس المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، بيروت: ج١ ص ٢٦.

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ١٧٩٨ ح ١١٦١٧.

(٢) من دعاء عرفة للإمام الحسين بن عليّ عليهما السلام.

كان عليه السلام بصدد الإخبار لا الإنشاء.

لا ينبغي الإغفال عن كون المُصاب بالعمى أو متعلّق العمى إنّما هو عين القلب لا العين الباصرة؛ لأنّ الباصرة قاصرة عن أصل الرؤية، إذ غاية ما تصل إليه لا يخرج عن سقف الحصول، والمرئيّ المراد إبصاره داخل في سقف وحاضرة الحضور والشهود، وأين الحصول من الحضور؟!

ولذلك فإنّ الأعمى في المقام هو أعمى البصيرة لا البصر، وهذا ما أشار إليه المولى جلّ ذكره في قوله المبارك: ﴿**فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾[1]، وأيضاً قوله المبارك: ﴿**قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى**﴾[2].

إنّ الإنسان الأخروي يأخذ صورته الباطنية لا الظاهرية في الدُّنيا، وحيث إنّه كان أعمى البصيرة فكذلك يُحشر.

وهكذا في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ**﴾[3]، فإنّه لا يُراد به العمى والإبصار الظاهريّان بل يراد إبصار الحقّ والعمى عنه.

يقول الشيخ الطوسي في ذيل هذه الآية: «معناه لا يستوي الأعمى عن طريق الحقّ والعادل عنها، والبصير الذي يهتدي إليها قطّ»[4].

---

(١) الحجّ: ٤٦.

(٢) طه: ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٣) فاطر: ١٩.

(٤) التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، نشر مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ: ج٨ ص ٤٢٣.

وفي ذلك يقول الطباطبائي: «فالطائفة الأولى أولو بصيرة يتذكّرون بها، والثانية أعمى الله قلوبهم فلا يتذكّرون»[١].

وأيضاً في قوله تعالى: ﴿**لَـهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَـهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَـهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾[٢] فإنّها إشارة واضحة إلى العين الباطنية لا الظاهرية أي: الإشارة إلى البصيرة لا الباصرة، وهذا يعني «بطلان استعداداتهم للوقوع في مجرى الرحمة الإلهية والوقوف في مهبّ النفحات الربّانية...»[٣].

ولا يخفى عليك أنّ الأنعام لها أعين تُبصر بها وآذان تسمع بها، فكيف يتسنّى للأنعام الإبصارُ والسمعُ ولا يتسنّى ذلك لبعض الناس؟

أوَليس عدم إبصارهم الظاهري مخالفاً للوجدان، ولذلك فالمراد من العين والأذن خصوص عين وأُذن القلب لا البصر والسمع الحسّيين، وكفى بذيل الآية الكريمة قرينة على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٧ ص ٣٤٢.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٨ ص ٣٣٥.

الفصل الرابع، الباب الثالث: الطرق

الطريق الثالث

النفس

* النفس.
* النقص الحقيقي أو حقيقة النفس.
* تصوير معنى الفقرية.
* من عرف نفسه.

النفس

تعرّض القرآن الكريم والسنّة الشريفة إلى النفس الإنسانية كثيراً، وتابعهما في ذلك الحكماء والعرفاء والمتكلِّمون والأخلاقيون، فبيّنوا حقيقتها ومراتبها وأحوالها وأحكامها وجميع متعلّقاتها، ولسنا هنا بصدد التعرّض إلى آرائهم وأقوالهم وتحرير محلّ النزاع بينهم وردّ الأقوال أو الانتصار لأحدها، فذلك أمرٌ موكول إلى محلّه، وإنّما كلامنا في طريقيّة النفس لمعرفة الله تعالى، ولذا فأيّاً كانت النفس في اصطلاحاتهم فإنّ المراد بحثه في المقام هو تلك الحقيقة الكامنة وراء البدن، والتي بانفصالها عن البدن تماماً يقع الموت، حيث ترجع إلى موطنها الأصلي، ويرجع البدن منحلاًّ إلى عناصره الأوّلية التي تألّف منها، وهذه النفس هي نفسها الروح والقلب في كلمات الأخلاقيين، فهي الجزء المجرّد في تركيبة الإنسان الاثنينية في قِبال جزئه الثاني وهو البدن.

على أيّ حال، إنّ النفس الإنسانية ـ كما تأكّد لنا ذلك في مجموع أبحاثنا هذه ـ مفطورة على حبّ وطلب كمالاتها، فهي لا تنقطع عن طلبها الحثيث أبداً، وكأنّها نكرة تطلب التعريف أو الوصف طلباً حثيثاً.

إنّ هذا الطلب الذاتي لتحصيل الكمال يكشف لنا إنّياً عما يلي:

١ ـ إنّ النفس الإنسانية تعاني النقص والقصور (وهذا مقتضى طلبها للكمال).

٢ ـ فطريّة تحصيل كمالاتها.

٣ ـ إنّ الكمال المطلوب لابدّ أن تكون فاقدة له، (وهذا بديهيّ).

٤ ـ إنّ الكمال المطلوب لابدّ أن يكون مطلقاً، لأنّ المقيّد لا يخرجها عن دائرة النقص.

إنّ الكمالات التي يطلبها الإنسان إمّا أن تكون مطلقة أو مقيّدة، والكمالات المقيّدة إمّا أن يُراد بها نفس المحدودية أو يُراد بها تعرّضها للنفاد، بخلاف ما عليه الكمالات المطلقة فإنّها تعني عدم المحدودية وعدم النفاد، فإذا ما اعتبرنا امتلاك المال كمالاً ـ ولو بالعرض ـ فإنّه كمال محدود قابل للنفاد، إذ لا يُوجد شخص منّا يمتلك كلّ مقدّرات عالم المادّة، ولذا فكلّ ما يملكه فهو محدود نافد ولو بعد حين.

وهذا ما يؤكّد لنا أنّ النفس الإنسانية لابدّ أن تكون طالبة لكمالات من نوع آخر تطرد بها عنها شبح القيود والنفاد.

ولعلّ خير شاهد حسّيّ ووجدانيّ على كون المال وغيره من مقتضيات عالم المادّة مهما بلغ الإنسان من مراتب تملّكها، ولو كانت جبالاً من ذهب، أنّه يبقى مالكها يعيش شدّة الحرص على زيادتها، وهاجس الخوف من فقدها وزوالها، و«**لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى وراءهما ثالثاً، ولا يملأ عين ابن آدم إلاّ التراب**»[1]، وما ذلك إلاّ لعلمه بأنّها غير باقية، وإن بقيت فهو غير باق لها[2]، وهذا يعني أنّها لا تُمتّعه بكمال حقيقيّ ولا

(١) الحديث روته كتب العامّة ونقلته بعض كتب الخاصّة، انظر: **البخاري في صحيحه**، مصدر سابق: ج١٧ ص ١٧٥؛ **جامع السعادات** للشيخ محمد مهدي النراقي، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ هـ، بيروت: ج٢ ص ٧٨.

(٢) عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**الدُّنيا منتقلة فانية، إن بقيت لك لم تبق لها**». =

ترفع عنه نقصاً حقيقيّاً أيضاً، وإنّما عُبّر في النبوي الشريف بأنّه «**لا يملأ عين ابن آدم إلاّ التراب**»؛ للإشارة إلى عدم اشتمال الدُّنيا على كمال الإنسان المطلوب، فإذا ما تخبّط بتحديد المصداق فإنّه لا يبقى أمامه علاج سوى الموت المشار إليه بالتراب. فما هو النقص الحقيقي الذي تعانيه النفس والذي ينبغي معرفته معرفة حقيقية لا صورية ساذجة ولا معرفة تحقيقية فحسب؟

إنّ الوقوف على حقيقة النقص الذاتي يجعل الإنسان على مقربة كبيرة من هدفه وغايته، كما أنّ البُعد عن تحديد نقصه الذاتي يجعله بعيداً شيئاً فشيئاً عن هدفه وغايته.

ولا ريب أنّ جميع ما يُعانيه الإنسان من تخبّطات على مرّ التاريخ وطوال مسيرته الوجودية في عالم المادّة إنّما مرجعه إلى عدم تحديد هدفه الصحيح وغايته المرجوّة، ولا ريب أنّ عدم التحديد هذا لا يعني عدم مطلوبيّته إيّاه، فإنّه ـ كما عرفت ـ مفطور على حبّ الكمال عموماً وحبّ كمالاته الشخصية خصوصاً، فلا يُعقل في حقّه أن يكون طالباً لكمالات ذاته وهو غافل عن تحديد مطلوبه وغايته، فهو متيقّظ جدّاً في قضية تحديد مطلوبه وغايته، ومتيقّظ جدّاً بأنّ ذلك يمثّل كمالاته.

فإذا كان الأمر كذلك فأين تكمن المشكلة إذاً؟

الواقع أنّ خلاصة الإشكالية هنا تكمن في وقوع الخطأ في تحديد المصداق الصحيح للكمال المطلوب، وقد سبق لنا أن تعرّضنا لذلك بإيجاز.

وعلى أيّ حال، فإنّ الإنسان في رحلته المادّية عادةً ما ينتقل من كمالات متوهّمة إلى كمالات متوهّمة أخرى، ﴿**يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا**

= انظر: ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٢ ص ٩١٨.

﴿أَضَاءَ لَـهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١)، وكأنّه كلّما رأى ما يسرّ ناظريه قال: هذا كمالي، ثمّ يتبيّن له أنّه ازداد توغّلاً في العوز والنقص حيث عوّد نفسه على شيء ثمّ زال عنه، فلا يكاد يخرج من بئر معطّلة وقبو خاو إلاّ ووقع في آخر، فلا الكوكب ولا القمر ولا الشمس مجديات له، ما دام الأفول يرسم آخر المطاف، وهكذا هو بين هذه الكمالات المتوهّمة، فإن أدركته رحمة ربّه وعلم هدفه وغايته بالوقوف في رتبة سابقة على حقيقة نقصه وقصوره فإنّه سيُطلق الدعوة الإبراهيمية الخالدة ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ﴾(٢)، وإن غلبت عليه شقوته واستودع قلبه لهواه ولذّته فاستوطن الغفلة والتيه وصار يطحن أيّامه ولياليه في رُحى البُعد والجفاء مخالفاً العهد والميثاق، وهو يعلم أو لا يعلم، حيث كتم نداء الفطرة المدوّي في وجدانه واشترى بذلك العهد ثمناً قليلاً حَسِبه كمالاً وما هو بكمال ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَـانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَـهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَـهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(٣)، أهلكته الكمالات المتوهّمة الزائفة المُعبّر عنها روائيّاً بماء البحر في قول الإمام الصادق عليه السلام: «**مثل الدُّنيا كماء البحر كلّما شرب منه العطشان ازداد عطشاً حتّى يقتله**»(٤).

---

(١) البقرة: ٢٠.
(٢) الأنعام: ٧٩.
(٣) آل عمران: ٧٧.
(٤) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ١٣٦ ح ٢٤.

وما أدقّ تعبيره عليه السلام عن الكمالات الناقصة الزائلة بماء البحر، فإنّ ماء البحر ملح أجاج لا يزيد شاربه إلاّ ظمأً، كما أنّ الكمالات الناقصة المتوهّمة لا تزيد طالبها إلاّ نقصاً وبُعداً عن كماله الحقيقي.

وبذلك تتّضح لنا خطورة الموقف ومصيريّته في تحديد الهدف الصحيح والغاية الصائبة، أي معرفة أيّ كمال حقيقيّ هو المطلوب وأيّ كمال زائف هو المرغوب عنه.

الواقع أنّ الإجابة النظرية عن ذلك لا تُوجد الداعي والمحرِّك الذاتي باتّجاه الهدف الحقيقي والأوحد من جميع الأهداف التي تقع في طريق مسيرة الإنسان المعرفية والسلوكية، سواء في مستواها الإيجابي أو السلبي.

ولكن هذا لا يمنع من الوقوف عليه؛ إذ لا نملك وسيلة أوّلية لغايتنا من هذا الكتاب غير الوقوف النظريّ والتوجيه الإرشادي نحو ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله. وقبل تحديد الهدف والغاية الكامنة فيهما سعادة الإنسان في الدُّنيا والآخرة ينبغي التأكيد والتركيز كثيراً على الحقيقة الأولى التي تُمثِّل طرفاً أساسيّاً في المعادلة المعرفية وهي الوقوف على حقيقة النقص الذاتي الذي يُعانيه الإنسان ليضع في قِباله كماله الذاتي الذي ينبغي الانطلاق إليه، وبعبارة أدقّ: ليضع قِباله كماله الذي ينبغي العودة إليه.

النقص الحقيقي أو حقيقة النفس

إنّ النقص الحقيقي والفعلي الذي تُعانيه النفس ـ بل يمثِّل حقيقتها وكينونتها في عالم المادّة ـ هو نفس حقيقة فقرها، الذي لا يُمثِّل صفة عارضة عليها وإنّما هو حقيقة وجودها.

بعبارة منطقية: إنّ الفقر الذاتي بالنسبة للنفس هو من قبيل خارج

المحمول أو المحمول من صميمه لا المحمول بالضميمية، أي هو ليس منضمّاً إلى النفس بل هو من صميم النفس، كما لو قلنا: وجود زيد موجود، فإنّ (موجود) وهو محمول القضية ليس أمراً خارجاً عن أصل الموضوع مُنضمّاً إليه وإنّما هو أصل الموضوع ومن صميمه؛ ما يعني أنّ المحمول قد انتُزع من نفس الموضوع ثمّ حُمل عليه.

وإذا كان كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما هو بالذات فإنّ كلّ الاحتياجات التفصيلية التي لا عدّ لها والتي يتعرّض لها الإنسان في حياته، متفرّعة عن أصل فقره الذاتي.

فإذا شخّص الإنسان السويّ حقيقة نفسه هذه، فإنّه سوف يجد نفسه قد أمسك بأحد طرفي المعادلة المعرفية. وطبقاً لمقتضى فطرته التي لم يندرس طلبها الذاتي والحثيث للكمالات المطلقة، فإنّ الإنسان سوف يجد نفسه أمام الطرف الثاني من المعادلة المعرفية، ولا يبقى أمامه سوى العمود الثالث من مثلّث المعادلة وطرفها الأخير وهو العمل على أخذ النفس الفقيرة ذاتاً إلى حاضرة الغنيّ ذاتاً. بعبارة أخرى: أن ينسلخ الإنسان من رداء فقره الذاتي بشدّها بمعاقد العزّ التي لا ذُلّ بعدها، وبفيض الغني الذي لا فقر بعده، وبسقي ربّها الذي لا ظمأ بعده أبداً.

وهذا الانسلاخ وذلك الشدّ لا يكون إلاّ بالخروج من التعلّقات المادّية التي شبّهها الإمام الصادق عليه السلام بماء البحر.

وما نفهمه هو أنّ هذا الركن الثالث والعمود الأخير في المعادلة المعرفية سوف يعتمد في تلقائيّته وعدمها على نوع المعرفة التي حصل عليها الإنسان فيما يتعلّق بالركنين والعمودين والطرفين السابقين في المعادلة.

فإن كان قد علم فقريّته ومصداق كماله الحقيقي بالنحو الذي عبّرنا عنه

بالوقوف الأوّل في بحث الأسماء الحسنى، وهو الوقوف الظاهري الساذج، فذلك كالراقم على الماء(١) فلا يزيده وقوفه هذا إلاّ بُعداً عن المنال، فهو عامل أيضاً ولكن بغير بصيرة، و«**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلاّ بُعداً**»(٢).

ولا ريب أنّ هذا الوقوف الصوريّ المحض لا يُمكِّن صاحبه من الهجرة ولو جزئياً من عالم المادّة وتعلّقاتها، فإنّه سيبقى متخبّطاً فيها معتقداً فيها كمالاته المتوهّمة، فلا يكاد يخرج من قبو إلاّ وهو داخل في آخر أشدّ منه حلكةً وظلاماً.

ولا يتوهمنّ أحد أنّ ترك الدُّنيا وتعلّقاتها أمرٌ يسير يمكن معالجته بكلمة أو يُداوى مرضها بمجرّد ذكر أو دعاء، فتلك أماني الغافلين، وقد ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قوله: «**ترك الدُّنيا أمرّ من الصبر، وأشدّ من حطم السيوف في سبيل الله عزّ وجلّ**»(٣).

إنّ أيّ ذنب يرتكبه الإنسان يعتبر موطئ قدم لدخول الشيطان وسيطرته، يحتاج مَحْوه إلى توبة واستغفار، وإنّ أيّ مرض معنويّ يُصاب به الإنسان فإنّه قاعدة جديدة يستقرّ فيها الشيطان، يحتاج الإنسان فيها إلى مجاهدة ومثابرة ومواصلة لمحو القاعدة من أرضيّة النفس.

فإذا كان الذنب موطئ قدم، والمرض الواحد قاعدة للشيطان نفسه، فكيف بمن صار قلبه مرتعاً للشيطان ولم يبق فيه موطئ قدم لغيره؟!

إنّ الخروج من التعلّقات المادّية ينبغي أن يتدرّج الإنسان فيه، والتدرّج

---

(١) أي: الذي يكتب على الماء، حيث لا يبقى من كتابته هذه عينٌ ولا أثر.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص ٤٣ ح ١.

(٣) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٢ ص ٩٢٣ ح ٦٠٨٨.

لا يعني التمهّل أو التهاهل بل إتقان الخروج من كلّ مرض على حِدة، فإنّ الاشتغال بإخلاء القلب من مرض ينبغي أن ينتهي بقلع جذوره منه، وإلاّ فقطع الفرع مع بقاء الأصل يعني العودة إليه ولو بعد حين.

وعلى أيّ حال، فكلّ إنسان هو أدرى بنفسه من سواه، وكلّ إنسان على نفسه بصيرة، وأهل مكّة أدرى بشعابها.

وأمّا من علم بفقريّته ومصداق كماله الحقيقي بالنحو الذي عبّرنا عنه بالوقوف الثاني، وهو الوقوف الظاهري التحقيقي البرهاني فإنّه يجعل الإنسان على مقربة كبيرة من تحديد هويّته الحقيقية، ويُوجد نوعاً من الداعوية والمحرّكية في نفس العالِم باتّجاه الكمالات المطلقة، ولكنّه يبقى وقوفاً عاجزاً عن إيجاد الداعوية والمحرّكية الذاتية، هذا فضلاً عن احتمال وقوع الخطأ في تحديد المصداق الواقعي للكمالات المطلوبة.

إنّ إمكان الفصل بين الاعتقاد القائم على أساس البرهان وبين الأثر المترتّب عليه أو المطلوب ترتّبه سوف يبقى قائماً ولاسيّما إذا كان التوجّه الديني الإيماني ضعيفاً في نفس الواقف، ولذا فمن الممكن جدّاً أن نجد عيّنات قد أقامت البرهان على فقريّتها ولكنّها من حيث السلوك العملي لا تعكس ذلك، أو أنّها لا تستجيب لنداءات البرهان.

ومن جملة معوّقات حركية البرهان باتّجاه الأثر المترتّب عليه أنّه لا يُحرّك المُبرهِن ذاتياً باتّجاه الهدف، وهذا بخلاف ما عليه الوقوف الثالث وهو الوقوف الباطني التحقّقي الشهودي فإنّه يُحرِّك المتحقّق به ذاتياً وتلقائياً باتّجاه الهدف، ومثلُ الوقوفين الثاني والثالث هو مثل العالم يقيناً بحقيقة العطش والشخص المتحقّق بنفس العطش، أي العطشان نفسه. فحركة العطشان واقعاً باتّجاه الماء هي غير حركة العالم بحقيقة العطش. فالعطشان

واقعاً لا يمكنه إنكار حقيقة عطشه أبداً ولا يغفل عن حقيقة عطشه ولا يمكنه منع نفسه عن طلب الماء لها، وإن كان بإمكانه عدم التحرّك نحوه وعدم الشرب أيضاً، ولكنّ هنالك فرقاً كبيراً بين إرادة الماء وطلبه ومنع النفس عن ذلك وبين عدم شربه.

ولا يخفى الفارق الحقيقي بين الانفتاح على حقيقة النفس الفقرية الطالبة كمالاتها ذاتاً وبين مثال العطشان الطالب للماء ذاتاً، فالأوّل يتوجّه بكلّيته نحو هدفه ومطلوبه، وليس الأمر في الثاني كذلك.

إنّ النفس الإنسانية واحدة لا غير ولكنّها تتمتّع بعدّة قوى، فإذا ما عُبّر عنها قرآنيّاً بالنفس الأمّارة أو النفس اللوّامة أو النفس المطمئنّة، فإنّها جميعاً ترمز إلى أحوال النفس الواحدة لا إلى وجود عدّة أنفس، كما أنّه يعبّر عن قواها الفعلية بالعقلية والشهوية والغضبية والوهمية.

وهنالك ما يُبرّر هذه الإطلاقات القرآنية الثلاثة على النفس الإنسانية الواحدة، والذي نراه في المقام هو أنّ قوى النفس الأربع الفعلية هي التي تدور في فلكها النفس، بل هي بمجموعها تساوي النفس، وإنّ الإطلاقات القرآنية ـ كما عرفت ـ تمثّل أحوال النفس لا شخصها أو قواها.

توضيحه: إنّ قوى النفس الأربع في صراع مستمرّ، وكلّ واحدة تُريد أن تُحقّق أهدافها، ولا ريب أنّ هدف القوّة العاقلة هو الوصول بالإنسان من خلال تطويع قواه الأُخَر وجذبها إلى عالم الطهر والقرب الإلهي.

وأمّا القوى الثلاث الأُخر فإنّها وإن اختلفت متعلّقاتها إلاّ أنّها تشترك جميعاً في أنّ أغراضها العمياء المطلقة لا يمكن إطلاق العنان لها إلاّ بحجب القوّة العاقلة، ولذا فهي تتّحد دائماً فيما بينها ـ ولو اتّفاقاً ـ إلى إطفاء نور القوّة العاقلة وإبطال حاكميّتها.

فإذا تحكّمت هذه القوى الثلاث بالعاقلة دون أن يكون هنالك نزاع واضطراب مع العاقلة وذلك بإذعان العاقلة لهنّ، فالنفس تُسمّى بالأمّارة، وإن تحكّمت أيضاً بالعاقلة ولكن مع بقاء الصراع والنزاع وحصول الألم والندم مع ارتكاب كلّ ذنب، فالنفس تسمّى حينئذ باللوّامة، وإن تحكّمت القوّة العاقلة بجميع القوى الأخرى وطوّعتها في تحقيق أغراضها النبيلة، فالنفس تسمّى حينئذ بالمطمئنّة.

وكون النفس مطمئنّة في الصورة الثالثة فذلك لأنّها «تسكن إلى ربّها وترضى بما رضي به، فترى نفسها عبداً لا يملك لنفسه شيئاً من خير أو شرّ أو نفع أو ضرّ، ويرى الدُّنيا مجازاً...»[1].

وعليه فالإطلاقات القرآنية ليست إلاّ تعبيراً عن واقع حال تتلبّس به النفس الوحدة، فالنفس الإنسانية الواحدة تارةً تكون مطمئنّة وتارةً لوّامة وأخرى أمّارة.

جديرٌ بالذِّكر أنّ الإنسان الموصوفة نفسه باللوّامة ـ مثلاً ـ إذا ما عزف عن التوبة والاستغفار عن الذنب المرتكب والمُوجب للّوم وعاد لارتكاب الذنب نفسه مُصرّاً عليه فإنّ درجة اللوم سوف تضعف شيئاً فشيئاً حتّى تتحوّل النفس من حال اللوّامة إلى حال الأمّارة بالسوء.

ولعلّ من أهمّ أسباب تحوّل الحكم الشرعي بالصغيرة إلى كبيرة عند ارتكاب الصغيرة مع الإصرار عليها أنّ هذا الإصرار سوف يُصيّر النفس اللوّامة إلى نفس أمّارة بالسوء ولو في ذلك المورد.

وكما أنّ اللوّامة يمكن تحوّلها أمّارة فالعكس ممكن أيضاً، فالإنابة

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٢٠ ص ٢٨٥.

والرجوع واستشعار الندم واستذكار الموت وما شابه ذلك يؤثّر نسبياً في النفس، وبقدر هذا التأثير تضعف الأمّارة وتشتدّ اللوّامة.

إنّ هذه الأوصاف الثلاثة ـ كما عرفت ـ راجعة بالأساس إلى علاقة الإنسان مع قواه الأربع، الأمر الذي يعني أنّ ظهور أيّ قوّة على أخرى سوف يكون هو المؤثّر في تحديد الحال الذي تكون عليه النفس. فاشتداد اللوّامة أو الأمّارة أو المطمئنّة أو ضعف أيّ منها يعود بالدرجة الأولى إلى نتيجة الصراع القائم بين القوى الأربع.

وحيث إنّ القوى الأربع غير قابلة للزوال أبداً ما دام الإنسان موجوداً في عالم المادّة، فإنّ الأحوال الثلاثة ممكنة التحوّل فيما بينها وتغيير مواقعها، فإن سكن الصراع هناك ـ في دائرة القوى الأربع ـ استقرّ الحال هنا، وإن اشتدّ الصراع بينها حصل اختلاف واضح في الحال.

ولأجل بقاء القوى الأربع ببقاء الإنسان في عالم المادّة فإنّ ديمومة التطهير والتهذيب والجهاد الأكبر سوف يبقى قائماً أيضاً، فصاحب النفس المطمئنّة يحفّ به الخطر ما دام حيّاً، ولذا لابدّ أن يكون ملتفتاً متيقّظاً حذراً مراقباً لنفسه، وإلاّ فالشيطان ما يزال حيّاً ويجري فينا مجرى الدم.

وبذلك نخلص إلى أنّ الأحوال الثلاثة لا تخرج عن كونها أوصافاً للنفس الواحدة ذات القوى الأربع.

وإذا ما سمّيت النفس ـ أحياناً ـ بالشهوية أو الغضبية أو الوهمية أو العاقلة فذلك للإشارة إلى نوع القوّة الغالبة في حركة الإنسان وسلوكه، سواء أكان سلوكه فكرياً أم عمليّاً.

وينبغي التأكيد أنّ القوّة العاقلة لا يمكنها البتّة تحقيق أغراضها بمعزل عن القوى الثلاث، كما أنّ القوى الثلاث لا يمكنها أن تحقّق أغراضها بنحو

مطلق إلاّ بعد حجب القوّة العاقلة والتحكّم فيها، وبقدر حاكميّتها وسعة نفوذها يمكنها تحقيق القدر المناسب من أهدافها وأغراضها.

فالشهوية ـ مثلاً ـ كمالها الشخصي الذي تطلبه حثيثاً هو الإشباع بأيّ طريق كان، فهي تطلب الغذاء والجماع والمتع الأخرى دون أن تشترط شيئاً في مصادرها، فهي لا تُريد أن تكون جائعة أبداً.

وما لم يكن الإنسان متشرّعاً ومتمدّناً فإنّه سوف ينساق في تحقيق مآرب القوّة الشهوية، كما هو الحاصل عياناً في مجتمعاتنا المختلفة، وهكذا الحال في سائر القوى الأخرى؛ أعني: الغضبية والوهمية.

ولا يخفى أنّ الأصل في القوّة الشهوية هو حفظ البدن والنوع؛ فبطلبها للغذاء يُحفظ البدن من التلف، وبطلبها للنكاح يحفظ النوع من الاندراس، ولا ريب أنّ حفظ البدن والنوع أمران عُقلائيّان مطلوبان للقوّة العاقلة نفسها. فالقوّة العاقلة لا يمكنها أخذ الإنسان إلى الجادّة بدون بدن، فلابدّ أن يكون موجوداً (حفظ النوع)، ولابدّ أن يكون سليماً (حفظ البدن) بالقدر الذي يُمكّن الإنسان من أداء مهامّه؛ ما يعني أنّ قوام عمل القوّة العاقلة كامن بأدواتها الثلاث، أعني: قوى النفس الأخرى، فإذا ما رُوّضت هذه القوى الثلاث وسارت في ركب القوّة العاقلة فإنّ كلّ واحدة منها سوف تكون وجهاً من وجوه القوّة العاقلة ومظهراً لها، وهذا يعني انقلاب هذه القوى من قوى ظلمانية تدور في فلك النقص إلى قوى نورانية تدور في فلك الكمال.

إنّ طولية حركات وسكنات القوى الثلاث لحركة القوّة العاقلة هي الصورة التي ينبغي للإنسان أن يكون عليها، حيث تكون نفسه مطمئنّة وذلك بالانقياد التامّ من قبل القوى الثلاث لقوّة العقل وحصول

الاستقرار والسكون وارتفاع المدافعة والنزاع بينها، ودون حصول هذه الطولية ـ سواء أحصل العكس تماماً؛ فتكون النفس أمّارة بالسوء، أم حصل الاضطراب والنزاع؛ فتكون النفس لوّامة، فإنّه خروج عن الوضع الطبيعي للإنسان.

وبذلك يتّضح لنا جليّاً معنى قوله تعالى: ﴿**أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾[1]، فإنّ الإذعان للقوى الثلاث دون العاقلة يُصيِّر الإنسان في عرض الحيوانات التي لا تعرف غير علفها وجماعها، بل إنّ ذلك الإنسان في طولها، فإنّ الحيوانات ليس عليها في ذلك من جُناح، وأمّا الإنسان فقد زُوِّد بقوّة نورانية تكفل له السعادتين، ولكنّه أبى إلاّ الخوض في رغبات عمياء واتّباع الهوى وتعلّقاته المادّية، وذلك هو التيه الذي لا ينتهي، ولا يُسلم السائر فيه إلاّ من ضياع إلى آخر.

تصوير معنى الفقرية

إنّ الفقرية التي ينبغي أن يتحقّق الإنسان بمعانيها حقّاً والتصرّف والتحرّك في ضوئها يُراد بها معنىً أعمق وأرسخ من المعنى العام المُنساق إليها.

فالعرف يفهم منها خصوص وجه الحاجة المستمرّ في الموارد المادّية لا غير. فالفقير عندهم هو الذي لا يملك مالاً كافياً، وهذا هو الفهم الفقهي أيضاً للفقير، حيث يُعرّف عادةً بأنّه من لا يملك قوت سنته.

وهذا المعنى مستفاد من جملة نصوص شرعية رُوعي فيها العرف فكان

---

(١) الأعراف: ١٧٩.

خطابها عامّاً وللناس أجمعين؛ جرياً على طريقته العامّة في تعاطيه مع مُخاطبيه، حيث لا يتوسّل بالطريقة الدقّية العقلية، ولا يبني أحكامه الشرعية على أساس الفهم الفلسفي والعرفاني، وإن كان يشير إلى ذلك أحياناً من خلال تفصيله في بعض المراتب العبادية، ولكنّه لا يوجب مراتبها العُليا على مخاطبيه، وإنّما يترك ذلك السير المعرفي للإنسان كما هو الحال في الصوم، فإنّه يوضّح لنا أنّ مراتبه ثلاث، وهي:

١ ـ مرتبة الامتناع عن المفطرات الحسّية، كالأكل والشرب والجماع وما شابهها، وهذا ما يُطلِق عليه الأخلاقيّون «مرتبة صوم العموم».

٢ ـ مرتبة يمنع الصائم فيها عينه وأُذنه ولسانه ويده ورجله عن الوقوع في الحرام، فلا يطّلع على عورات الناس، ولا يسمع ما يسوؤهم سماعه، ولا يتطاول بلسانه على أحد ولا تمتدّ يده إلى محرّم ولا تسير قدمه في طريق محرّم، ولا ريب في شرفيّة هذه المرتبة وتقدّمها على المرتبة السابقة، ولذا يُطلق الأخلاقيون على هذه المرتبة «صوم الخصوص».

٣ ـ مرتبة يمنع الصائم فيه ورود الخواطر المحرّمة والمثيرة للشبهة على قلبه، ويقطع عنه الهمّ بارتكاب المعصية، وهي المرتبة الأشرف من بين المراتب الثلاث، ويُطلق عليها مرتبة صوم خصوص الخصوص أو «الصوم الأخصّ».

ولعلّ هنالك مرتبة هي الأشرف من كلّ ما تقدّم، وهي أن لا يرد على قلب الصائم إلاّ ما هو حقّ، وبتبع ذلك تكون جميع حركاته وسكناته حقّاً.

وعلى أيّ حال، فالفهم الأوّل العرفي والشرعي ليس هو المقصود من الفقرية في المقام، وأمّا الفهم الآخر للفقرية وهو ما يتعرّض إليه الشارع المقدّس أيضاً فهو اليأس عمّا في أيدي الناس أجمعين، وقصر النظر على فضل

الله ولطفه وعطائه، فلا يكون يأسه مُجرّد دعوى يُبطلها سلوكه بغياب آثار اليأس وظهور آثار الطمع.

وهذا اليأس عمّا في أيدي الناس والغنى عنهم يكون مفاده حصر الافتقار ورفع الحاجة إلى الله تعالى وحده، فلا يسأل غيره ولا يقصد باباً سواه.

عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله رجل فقال: علِّمني يا رسول الله! فقال صلى الله عليه وآله: **عليك باليأس عمّا في أيدي الناس فإنّه الغنى الحاضر**.

قال: زدني يا رسول الله!

قال صلى الله عليه وآله: **إيّاك والطمع، فإنّه الفقر الحاضر**... »[(١)].

وعن الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: «**رأيت الخير كلّه قد اجتمع في قطع الطمع عمّا في أيدي الناس**»[(٢)].

إنّ هذا النوع من الافتقار سامٍ جدّاً، فهو أوّل الإخلاص وأصله، وهو سخاء النفس وعفافها، وهو الغنى الحاضر وعزّ المؤمن[(٣)]، ولعلّه يُمثِّل مقصودنا في مرتبة من مراتبه، ولعلّه يحقّق الغرض والهدف الذي نصبو إليه، حيث يرى اليائس عمّا في أيدي الناس أنّ كماله في فضل الله وعطائه لا

(١) المحاسن، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، الناشر دار الكتب الإسلامية: ج١ ص ١٦ ح ٤٦.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ٣٢٠ ح ٣.

(٣) وردت روايات كثيرة في هذه المعاني، انظر ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج١ ص ٤٥٩؛ أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ١٤٩ ح ٦، وغيرهما من كتب الفريقين معاً.

غير، ولكنّ هذه المرتبة الرفيعة والتي تُعتبر من المكارم قد لا توفّر الضمانة في تحقيق الهدف الذي نصبو إليه وهو التوجّه التامّ نحو كمالاتنا المطلقة، الموجِب إلى الانفتاح على المعارف الإلهية الحقّة عموماً ومعرفة الله تعالى خصوصاً.

وأمّا المرتبة الأخرى أو التصوير الآخر للفقرية فهي المرتبة المقصودة في المقام حيث توفّر الضمانة للسير نحو الكمال المطلق والحصول على معرفة الله الحقّة.

إنّ الفقرية التي ينبغي التحقّق بها ـ لا التحقيق فيها فحسب ـ هي أن يعرف الإنسان أنّ أصل وجوده وكينونته ربطية تعلّقية لا مجرّد حاجاته ومتطلّباته. فاليأس عمّا في أيدي الناس مرتبة عظيمة وشريفة ومُفضية للطهر عن التبعية للأغيار ولكن في دائرة الاحتياجات والمتطلّبات التي يقتضيها وجود الإنسان، وما نحن فيه يُسرّي الاحتياج والفقر إلى أصل وجود الإنسان نفسه لا مجرّد تعلّقاته.

فإذا أدرك الإنسان أنّ وجوده حرفيّ محض لا استقلاليّ، وأنّ الاسم المُظهِر له والمُبرز له محصور بالله تعالى لا غير، فإنّه سوف يتوجّه ويتعبّأ تلقائياً باتّجاه المُظهِر له.

«فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه وشاهد فقرها إلى ربّها وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجيباً؛ وجد نفسه متعلّقة بالعظمة والكبرياء متّصلة في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبّها وسائر صفاتها وأفعالها بما لا يتناهى بهاءً وسناءً وجمالاً وجلالاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة، وغيرها من كل كمال... وعند ذلك تنصرف عن كلّ شيء وتتوجّه إلى ربّها، وتنسى كلّ شيء

وتذكر ربّها، فلا يحجبه عنها حجاب، ولا تستتر عنه بستر، وهو حقّ المعرفة الذى قُدّر لإنسان».[(١)]

إنّ مقتضى فقريّته في أصل وجوده لا في متطلّباته فحسب، يتكفّل له بتحقيق التوجّه والارتباط الحصريّين بالله تعالى لينفتح بعدها على معرفة الله تعالى. ولكنّ هذه الفقرية لا يكفي فيها الفهم الساذج (الوقوف الأوّل)، ولا الفهم التحقيقي (الوقوف الثاني)، وإنّما لابدّ من المعرفة التحقّقية (الوقوف الثالث).

إنّ الوقوف الثالث على حقيقة الفقرية بمعناها الثالث (المعنى الحرفي المحض) هو بعينه وقوف شهوديّ على أسمائية المُظهِر له، وهو بنفسه معرفة الله تعالى، ولكن كلّ بحسب مرتبته المعرفية التي بلغها.

ولعلّ من الآيات القرآنية المشيرة إلى الفقرية بمعناها الحرفي ما حكاه القرآن الكريم عن الكليم موسى عليه السلام: ﴿... **فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ**...﴾[(٢)]. فموسى عليه السلام كان يائساً عمّا في أيدي الناس، وكان منفتحاً بكلّيته على الله تعالى، فلماذا يصف نفسه بالفقر؟

ما وصْفه عليه السلام لنفسه بذلك إلاّ لأنّه كان يعيش التحقّق بالفقرية الحرفية فيقرّ لمولاه ومعناه الاسميّ المُظهِر له بأنّه مهما أخذ عنه فإنّه سوف يبقى عليه السلام محتاجاً إليه سبحانه في أصل وجوده وكينونته.

من هنا نفهم إشارية جملة من الآيات الكريمة إلى هذه الفقرية بمعناها الحرفي، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ١٧١.

(٢) القصص: ٢٤.

الْغَنِيُّ الْـحَمِيدُ﴾[(١)]، فالخطاب موجّه للناس أجمعين ممّن كان غنيّاً مادّياً (ما يقابل المعنى الأوّل للفقر، أي: ليس فقيراً عرفيّاً وشرعيّاً)، وممّن كان يائساً عمّا في أيدي الناس (المعنى الثاني للفقر، أي: الغنى الحاضر وعدم الفقر إليهم)، فهؤلاء أغنياء، إمّا عرفاً وشرعاً، وإمّا روائياً كما في الثاني، فلماذا يُخاطبون بالفقرية؟

ما ذلك إلاّ لأنّهم معانٍ حرفية تحتاج في أصل وجودها وظهورها إلى معانٍ اسمية مستقلّة (والله هو الغنيّ الحميد). فتكون إشارية الآية إلى الفقرية بمعناها الحرفي هي الأقرب من المعاني الأخرى، فهذه الفقرية إذا أبصرها الإنسان حقّاً وتحقّقاً فإنّه يكون قد أبصر كماله الذاتي حيث انحصار دائرة ارتباطه بالكمال المطلق، وإغلاق جميع الدوائر الأخرى في سيره ومسيرته المعرفية، فلا يُشير القلب إلاّ إلى هدفه وغايته الأولى التي خُلق من أجلها من قبل «.. **فخلقتُ الخلق لكي أُعرف**»[(٢)].

وفي ضوء ذلك سيظهر لنا وجه دقيق وعميق لقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**الفقر فخري وبه أفتخر على سائر الأنبياء**»[(٣)]، فإنّه صلى الله عليه وآله لم يكن يرى نفسه فقيراً أبداً إلاّ إلى خالقه جلّ وعلا.

وكيف يفتقر صلى الله عليه وآله لمن هو دونه؟!

وكيف يرى لنفسه الأشرف وجهَ احتياج لسوى ربّه وهو الذي ينحدر عنه السيل برمّته، إجمالاً وتفصيلاً في قوس النزول، ولا يرقى إليه الطير إجمالاً وتفصيلاً في قوس الصعود؟!

---

(١) فاطر: ١٥.

(٢) حديث قدسيّ سبق تخريجه.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٦٩ ص ٣٢.

بهذا الافتقار الأوحدي الذي تفرّد به صلى الله عليه وآله ونفسه الزكية قد حُقّ له أن يفتخر به على سائر الأنبياء، وبهذه الفقرية التامّة تجلّى انقطاعه وأتمّ توحيده وأكمل معرفته، فأغناه ربّه وصيّره إماماً لأُمّة الثقلين وسيّداً على سائر الأنبياء والمرسلين.

إنّ هذه الفقرية التوحيدية المعرفية هي الخزانة والكرامة والعطاء النفيس الذي أخبر عنه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كما في الرواية التالية:

«سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله: ما الفقر؟

فقال: **خزانة من خزائن الله.**

قيل ـ ثانياً ـ: يا رسول الله! ما الفقر؟

فقال: **كرامة من الله.**

قيل ـ ثالثاً ـ: ما الفقر؟

فقال: **شيء لا يُعطيه الله إلاّ نبيّاً مرسلاً أو مؤمناً كريماً على الله تعالى**»(١).

وبذلك يتّضح مفاد الروايات الواردة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة عليهم السلام في ذمّ الفقر، حيث يُراد به الفقر إلى الناس، فإنّ الفقر إليهم هو الفقر الذي **كاد أن يكون كفراً**(٢)، وهو **الموت الأكبر**(٣)، وهو **سواد الوجه في الدارين**(٤).

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٦٩ ص ٤٧ ح ٥٨.
(٢) انظر أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ٣٠٧ ح ٤.
(٣) انظر نهج البلاغة، مصدر سابق: الحكمة رقم (١٦٣).
(٤) انظر عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج١ ص ٤٠ ح ٤١.

من عرف نفسه...

عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[(١)]، وهذا الحديث الشريف يُسجِّل حقيقة معرفية في غاية الأهمّية وهي اقتران هاتين المعرفتين وجوداً.

وفي ضوء ما تقدّم تصويره من معاني الفقرية يتّضح لنا أيّ معنى هو الأكثر انسجاماً مع النبوي الشريف. فلا ريب أنّ المعنى الثالث للفقرية (المعنى الحرفي المحض) هو الأقرب لمفاد الحديث. فإذا وقف الإنسان على نحو التحقّق ـ لا التحقيق فحسب ـ على حرفيّته المحضة، فسوف يرى بآليّة حرفية ذلك المعنى الاسميّ الظاهر به وفيه، وتتجلّى أمامه المعارف الإلهية الحقّة.

إنّ هذه الفقرية بمعناها الحرفي هي المصداق الأبرز لقوله تعالى ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[(٢)].

وهي المصداق الأبرز لقوله تعالى: ﴿**وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ**﴾[(٣)].

فإنّ بيان الحقّ وتحقيق هدفيّة إبصار النفس لا يكفلها لنا المعنى الأوّل للفقرية ولا الثاني أيضاً، بل هما بعيدان عن وجود الآيتين الكريمتين فلم يبق سوى النظر إلى حقيقة الفقرية بمعناها الحرفيّ.

ولا يخفى أنّ الفقرية بمعناها العرفيّ والشرعيّ يمكن رفعها بالغنى المادّي، فترتفع الصفة عنه، لأنّه صفة عرضية لا ذاتية، كما أنّ الفقرية

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ٢١٠٦ ح ١٤١٤٠.

(٢) فصّلت: ٥٣.

(٣) الذاريات: ٢١.

بمعناها الثاني وهو حصر الاحتياج بالله وحده واليأس عمّا في أيدي الناس أجمعين، يمكن رفعه أيضاً وذلك بإغناء الله تعالى له، ﴿**إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[١].

وأمّا الفقرية بمعناها الثالث الحرفيّ فإنّها صفة ذاتية للنفس، بل هي حقيقة النفس ولا يُمكن رفعها، لا بالمعنى المادّي ولا باليأس عمّا في أيدي الناس.

ولعلّ في قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**لو كان الفقر رجلاً لقتلته**»[٢] إشارة إلى المعنى الثالث للفقر، حيث يريد عليه السلام أن يقول لنا بأنّ الفقر غير قابل للزوال البتّة. ولا ريب أنّ هذا المعنى لا ينسجم إلاّ مع المعنى الثالث، كما هو واضح.

بقي أن نتعرّف على آلية الوقوف على فقريّتنا الحقّة ووجودنا الحرفي على نحو التحقّق، والمُفضي إلى السعي الحثيث إلى طلب الكمالات المطلقة التي نعبِّر عنها بمعرفة الله تعالى.

إنّ أهمّ آليات الوقوف تحقّقاً على هذه الفقرية هي آلية الطهارة والتزكية، وقد تقدّم منّا بحث الطهارة في موردين سابقين من طرق معرفة الله تعالى، فلا حاجة للإعادة.

روي في بعض الأخبار أنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وآله رجل اسمه مجاشع فقال: يا رسول الله كيف الطريق إلى معرفة الحقّ؟ فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: **معرفة النفس**.

---

(١) النور: ٣٢.

(٢) شرح إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل للسيّد شهاب الدِّين المرعشي النجفي، نشر مكتبة السيّد المرعشي رحمه الله: ج٣٢ ص ٢٥٧.

فقال: يا رسول الله فكيف الطريق إلى موافقة الحقّ؟ قال: **مخالفة النفس**. فقال يا رسول الله: فكيف الطريق إلى رضا الحقّ؟ قال: **سخط النفس**. فقال: يا رسول الله فكيف الطريق إلى وصل الحقّ؟ قال: **هجر النفس**. فقال: يا رسول الله فكيف الطريق إلى طاعة الحقّ؟ قال: **عصيان النفس**. فقال: يا رسول الله، فكيف الطريق إلى ذكر الحقّ؟ قال: **نسيان النفس**. فقال: يا رسول الله فكيف الطريق إلى قرب الحقّ؟ قال: **التباعد من النفس**. فقال: يا رسول الله فكيف الطريق إلى أنس الحقّ؟ قال: **الوحشة من النفس**. فقال: يا رسول الله فكيف الطريق إلى ذلك؟ قال: **الاستعانة بالحقّ على النفس**.[1]

(١) **مستدرك الوسائل** للمحقق حسين النوري، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ: ج١١ ص١٣٨ ح٥.

الطريق الرابع

الآيات الآفاقية

* الآيات الآفاقية.
* التقدّم الرتبي والشرفي بين المعرفتين.
* منهجة الآيات الآفاقية.
* الإراءة في آية الآفاق.

الآيات الآفاقية

الآيات لغة هي الدلائل والعلامات، ومفردها آية، ومنه قوله تعالى: ﴿**عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ**﴾ (1)، أي: علامة لإجابتك دُعاءنا(2)، والآفاق جمع أُفق وهو الناحية(3).

وهذا المعنى اللغوي يُناسب كثيراً ما نحن فيه من طريقيّة الوصول إلى معرفة الله تعالى، فالآيات الآفاقية هي بنفسها علائم ودلالات على وجوده سبحانه ووحدانيّته وعلى معرفته أيضاً، ولكن ضمن ضوابط معرفية سنقف عندها إن شاء الله تعالى.

إنّ بحث الآيات الآفاقية هو صنو بحث الآيات الأنفسية، وقد جرى اقتران هذين العنوانين على لسان الشارع المقدّس قرآناً وسنّة؛ ما يكشف لنا عن قوّة ارتباط معرفيّ قائم بينهما؛ نظراً لكون الآفاق ـ كلّ ما هو خارج دائرة وجود الإنسان ـ واقعة تحت درك الإنسان وسمعه وبصره، فلا تنفكّ معرفته بها ما دام يمثّل حلقة في سلسلتها الطويلة التي لا تُعدّ ولا تحصى(4).

---

(1) المائدة: ١١٤.

(2) انظر: مجمع البيان: ج١ ص١٧٩؛ التبيان للطوسي: ج١ ص١٧٨ (المصدران سابقان).

(3) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص٧٩، مادّة (أُفق).

(4) إنّ كلّ عينيّة وجودية هي نعمة قائمة بنفسها ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ الله لاَ تُحْصُوهَا**﴾، إبراهيم: ٣٤.

لقد تعرّض القرآن الكريم لذكر هذين النوعين تصريحاً وتلميحاً، أمّا التصريح ففي قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾(٢).

وأمّا التلميح ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾(٣)، حيث ذهب جملة المفسّرين إلى أنّ المراد من الجهاد هو الجهاد الظاهري والباطني، أو الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر، وقد عرفت أنّ الجهاد الأكبر هو جهاد النفس؛ يقول صاحب« التبيان» في ذيل الآية: «يعني جاهدوا الكفّار بأنفسهم، وجاهدوا نفوسهم بمنعها عن المعاصي وإلزامها فعل الطاعة لوجه الله...»(٤).

بل إنّ جهاد النفس هو القدر المتيقّن من روح الآية الكريمة؛ يقول العلاّمة الطباطبائي في ذيل الآية: «فإنّ هذا الجهاد هو بذل الجهد، ولا يكون إلاّ فيما يخالف هوى النفس ومقتضى الطبع...»(٥).

فإذا حصل الاستنفار والجهاد الأكبر من الإنسان فإنّه تحصل لديه المعرفة الأولى وهي معرفة نفسه ثمّ المعرفة الثانية وهي معرفة الآيات الآفاقية، وكلّ واحدة من هاتين المعرفتين هي سبيل وطريق إلى معرفة الله سبحانه، ولذا عبّر عن النفس والآفاق بالسُّبل.

---

(١) فصّلت: ٥٣.

(٢) الذاريات: ٢٠ ـ ٢١.

(٣) العنكبوت: ٦٩.

(٤) التبيان، مصدر سابق: ج٨ ص ٢٢٦.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٤ ص ٢٠.

وهؤلاء المجاهدون في الله تعالى إنّما استحقّوا الهداية إلى سبله الحقّة لأنّهم جاهدوا فيه، ولذا لم تذكر الآية الكريمة بأنّهم جاهدوا في سبيل الله وإنّما عبّرت عنهم بأنّهم جاهدوا في الله تعالى، وبين الجهادين فرق كبير.

يقول العلاّمة الطباطبائي: «فرق بين أن يُجاهد العبد في سبيل الله وبين أن يجاهد في الله. فالمجاهد الأوّل يريد سلامة السبيل ودفع العوائق عنه، بخلاف المجاهد في الثاني فإنّه إنّما يريد وجه الله؛ فيمدّه الله سبحانه بالهداية إلى سبيل دون سبيل بحسب استعداده الخاصّ به، وكذا يمدّه الله تعالى بالهداية إلى السبيل بعد السبيل حتّى يختصّه بنفسه جلّت عظمته»(١).

فالاقتران بينهما تصريحاً وتلميحاً حاصل وواضح في القرآن الكريم، وكذلك الحال في السنّة الشريفة، كما في قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين**»(٢) أي: المعرفة الأنفسية والمعرفة الآفاقية، وقوله عليه السلام: «**من عرف نفسه فهو لغيره أعرف**»(٣)، وقد عرفت أنّ الآفاق هي كلّ ما هو خارج عن دائرة النفس، وهو تعبير آخر عن الغير، وقوله عليه السلام أيضاً: «**كيف يعرف غيره من يجهل نفسه؟**»(٤).

نريد أن نقف من خلال حقيقة الاقتران هذه على قضيّتين مهمّتين هما:

الأولى: تقدّم المعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية رتبة.

الثانية: أشرفية المعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية.

فقد تقدّم أنّ «**المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين**»، بل إنّ «**معرفة النفس**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص ٣٥.
(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ١٨٧٦ ح ١٢١٩٩.
(٣) المصدر السابق: ج٣ ص ١٨٧٧ ح ١٢٢١٦.
(٤) المصدر السابق: ح ١٢٢٠٩.

أنفع المعارف»[١]، و«**كفى بالمرء معرفة أن يعرف نفسه**»[٢]، وأنفع المعارف أشرفها، كما هو الظاهر، فهل ذلك صحيح؟ هذا ما سنقف عنده بشيء من التفصيل.

التقدّم الرتبي والشرفي بين المعرفتين

إنّ أشرفية المعرفة الأنفسية على الآفاقية ربما تعود إلى ما يلي:

١ ـ إنّ المعرفة الأنفسية هي بنفسها أداة فاعلة ومباشرة للمعرفة الآفاقية وقد لا يحصل العكس.

٢ ـ إنّ المعرفة الأنفسية بحدّ ذاتها تؤدّي إلى معرفة حضورية بالنفس وقواها ومن ثمّ يصبح من المقدور إصلاحها، وأمّا المعرفة الآفاقية فإنّها لا تُفضي إلى الحضور والشهود؛ لانحصار دائرتها بالمشاهدة الحسّية والعلوم الحصولية، وحيث إنّ المعرفة الحضورية الشهودية مقدَّمة على الحصولية فالمعرفة الأنفسية تُقدّم على الآفاقية لذلك.

يقول الطباطبائي: «إنّ طريقي النظر إلى الآفاق والأنفس نافعان جميعاً، غير أنّ النظر إلى آيات النفس أنفع فإنّه لا يخلو من العثور على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحية والبدنية... هذا مضافاً إلى أنّ النظر في الآيات الآفاقية والمعرفة الحاصلة من ذلك نظر فكريّ وعلم حصوليّ، بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة المتجلّية منها، فإنّه نظر شهوديّ وعلم حضوريّ...»[٣].

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ح ١٢٢٠٣.

(٢) المصدر السابق: ح ١٢٢٠٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٦ ص ١٧١.

٣ ـ إنّ النفس واحدة والآيات الآفاقية كثيرة لا حصر لها، ومن الواضح أن الإلمام بالواحد والاقتصار عليه أمكن لطالب المعرفة من الوقوف على حقائق الكثرة الكاثرة، ومن ثمّ تكون الأولى هي الأشرف؛ لحصول الإتقان فيها بخلاف الأخرى التي ربما تفضي إلى الشتات المعرفي.

٤ ـ في ضوء الفقرة الثالثة فإنّ المعرفة الأنفسية هي أشبه ما تكون بالآية المحكمة، وأمّا المعرفة الآفاقية فهي أشبه ما تكون بالآية المتشابهة، فالآيات الأنفسية محكمات والآفاقية متشابهات، ومن الواضح تقدّم المحكمات.

غاية الأمر أنّ الإحكام والتشابه في الآيات القرآنية هو في كتاب التدوين أمّا الإحكام والتشابه في الآيات الأنفسية والآفاقية فهو في كتاب التكوين.

ولنكتة التشابه هذه يمكن القول بأنّ الآيات المحكمة القرآنية إذا كانت هي أُمّ الكتاب ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[(١)]، فإنّ معرفة النفس هي أُمّ المعارف قاطبةً وأهمّها، وقد تقدّم الإشارة إلى ذلك بعدّة روايات.

هذا ما يمكن أن يُقال في وجه تقدّم المعرفة الأنفسية على الآفاقية، وهي وجوه صحيحة ومقبولة ولكنّها مبنيّة جميعاً على أساس واحد ونظر واحد لا غير وهو المعرفة الحصولية، وبعبارة أخرى: إنّ آلية التفريق والتقديم والتأخير مناطها النظر الحصولي التحقيقي لا النظر الشهودي التحقّقي، وهو مناط مقبول لدينا أيضاً ولكن ضمن دائرته وحدوده ولا يمكن حصر المعرفة به لأنّه لا يمثّل الحقيقة كلّها، بل لا يمثّل من الحقيقة إلاّ ظلّها.

وعدم الحصر هذا لا يعني القول بتقدّم المعرفة الآفاقية على الأنفسية في الرتبة والشرفية، فإنّ الإفتاء بذلك سابق لأوانه أوّلاً، ولأنّه لم يثبت لدينا

---

(١) آل عمران: ٧.

ذلك بعد ثانياً.

وعليه فما نريد قوله هو أنّ النتائج التي يمكن أن يقدّمها لنا الوقوف الثالث (المعرفة الشهودية)، إذا ما جُعل هو المناط في تحديد أشرفية مرتبة على أخرى، فليست بالضرورة تنسجم أو تتطابق مع النتائج المعرفية المبتنية على أساس معرفيّ حصوليّ أو ما أسميناه بالوقوف الثاني.

ولسوف يتّضح لنا أنّ هنالك فرقاً كبيراً بين التقدّم والتأخّر الرتبي، وبين التقدّم والتأخّر الشرفي، فممّا لا ريب فيه هو التقدّم الرتبي للمعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية، فإنّ من لم يعرف نفسه حقّاً لا يعرف غيره حقّاً، وهذا يعني توقّف معرفة الأغيار اللاحقة على معرفة النفس السابقة.

وأمّا بالنسبة للتقدّم والتأخّر الشرفي فهذا الأمر يختلف باختلاف موارده واختلاف متعلّق المعرفة. فإن أُريد بالأغيار كلّ ما هو موجود خارج دائرة النفس الإنسانية، فإنّ الدائرة تكون شاملة للواجب والممكن معاً.

ولا ريب أنّ معرفة الواجب سبحانه هي أشرف من معرفة النفس، بل هي أشرف المعارف قاطبةً، وأمّا بالنسبة للموجودات الإمكانية غير النفس العارفة بها فإنّها تنقسم إلى موجودات معصومة طاهرة مُطهّرة وموجودات غير معصومة، ولا ريب أنّ معرفة المعصوم هي أشرف من معرفة النفس أيضاً، فإنّ معرفة المعصوم تعني معرفة معرفته، ومعرفته لا شكّ في أشرفيتها على معرفة النفس العارفة بها.

وبذلك يتّضح لنا أشرفية المعرفة الآفاقية ـ إذا عمّت الواجب والممكن معاً ـ على المعرفة الأنفسية في أكثر من مورد، ولكنّ المتبادر من الآفاق هو خصوص الموجودات الإمكانية بقرينة كونها آيات أي علائم ودلائل على معرفة الله سبحانه، وإن كانت شاملة له سبحانه بمعناها الأعمّ.

فبناءً على حصرها في عالم الإمكان الذي هو برمّته آية على بارئه سبحانه سوف تنحصر الموارد التي تتقدّم بها المعرفة الآفاقية على الأنفسية شرفاً.

ولكنّ هذا التقدّم الشرفي ـ كما عرفت ـ مبتنٍ على أساس معرفيّ شهوديّ، وأمّا لو افترضنا أنّ شخصاً عرف نفسه تحقّقاً بالنحو الذي أسميناه بالوقوف الثالث وأنّه عرف الأغيار تحقيقاً، أي: بالنحو الذي أسميناه بالوقوف الثاني، فلا ريب في تقدّم النمط المعرفي الأوّل على النمط المعرفي الثاني في الشرفية فضلاً عن المرتبية.

وأمّا المراد من الرتبة في المقام فهو الأسبقية في الوجود لا الأفضلية بينهما، وأمّا الشرفية فهي في المنزلة والمقام لا في أسبقيّة الوجود.

والآن ينبغي لنا بعد هذه الوقفة السريعة أن نرتّب أبحاث المعرفة الآفاقية منهجيّاً وضمن الضوابط والآليات التي تقدّمت الاستفادة منها في أبحاثنا السابقة من طرق المعرفة.

وإذا ما طبّقت المنهجية المعتمدة في أبحاثنا السابقة فإنّه سوف تنجلي أمامنا جملة من الاشتباهات والتوهّمات التي قد تعترض طريقنا المعرفي.

منهجة الآيات الآفاقية

اتّضح من مجموع أبحاث طريقيّة المعرفة أنّ الوقوف المعرفي يكون على ثلاثة أنواع، ساذج وتحقيقيّ وتحقّقيّ، وفي ضوء هذا التقسيم يمكننا معرفة طريقيّة الآيات الآفاقية إلى معرفة الله تعالى.

أمّا الوقوف الأوّل فإنّه لا يمثّل أدنى المراتب المعرفية المطلوبة في المعارف الإلهية، ولذلك نترك البحث فيه.

وأمّا الوقوف الثاني التحقيقي البرهاني فهو المستفاد عادةً والمتبادر إلى الذهن عندما يجري البحث في الآيات الآفاقية، ولذلك نجد جملة من الأعلام إنّما يقدّمون المعرفة الأنفسية على الآفاقية لهذه النكتة لا غير، حيث يرون أنّ الآيات الآفاقية هي مجال البرهنة الحصولية على وجوده سبحانه وتوحيده، وربما معرفته أيضاً، مع أنّ معرفته سبحانه بالمعنى الذي نؤمن به لا تكفله لنا العلوم الحصولية قاطبةً، بل إنّ التوحيد التامّ الخالي من كلّ شوب والمتوقّف هو الآخر على معرفة الله الحقّة لا تكفله لنا المعرفة الحصولية أيضاً.

فغاية ما تُقدِّمه لنا العلوم الحصولية في المعارف الإلهية هو العلم بالشيء بوجوده الذهني لا غير، وقد عرفنا الفرق بين العلم بالشيء تحقّقاً وبين العلم بالشيء صورة.

وربما لصورية الاستدلالية العقلي القطعي سُمّي المنطق الأرسطي الذي هو آلة العلوم الاستدلالية بالمنطق الصوريّ.

وعلى أيّ حال، فإنّ الوقوف الصوريّ الاستدلاليّ ـ لا الساذج ـ يقدِّم لنا الحدّ الأدنى من المعرفة المطلوبة في المعارف الإلهية بخلاف الوقوف الشهودي فإنّه يُمثِّل المرتبة الأعلائية من المعارف الإلهية، وإن كان هو الآخر يتضمّن مراتب لا حصر لها لا مرتبة واحدة فحسب.

ما نريد الإشارة إليه في المقام هو إلفات النظر إلى التوهّم الذي وقع فيه جملة من الأعلام ـ وربما يقع فيه آخرون ـ وهو حصر الآيات الآفاقية في دائرة العلوم الحصولية دون النظر إليها من زاوية الكشف والشهود، وكأنّ مجال الآفاقية هو التحقيق فقط لا التحقّق أيضاً.

ولعلّ ما يُبرّر ذلك هو قصر النظر على كون الآيات الآفاقية هي الأثر

الواضح للواجب جلّ وعلا، وأنّ جملة من أهمّ الأدلّة لإثبات الواجب قد قامت على ذلك، كبرهان النظم وبرهان الإمكان وبرهان الحدوث و...

ولذا لم نلمح اهتماماً واضحاً من قبل الأعلام في دليلية الآيات الآفاقية بآلية الكشف والشهود، ولعلّ هذا ما دعا بعض الأعاظم إلى قصر النظر في الدائرة الحصولية في الآيات الآفاقية واعتبار النظر الشهودي في الآيات الأنفسية[١]، مع أنّ دائرة المعرفة الحضورية هي الأعمّ دائرة على الإطلاق، بل إنّ العلوم الحصولية على شرفيّتها وأهمّيتها لا تكاد ترتقي إلى مرتبة من مراتب المعرفة الحضورية في المعارف الإلهية.

إنّ كلّ أثر مشهود حسّاً أو مُدرك عقلاً في عالم المادّة يحكي بوجوده التعلّقي الربطي الحرفي وجود متعلّقه الإسمي المُظهِر له.

وإذا ما كانت النفس الإنسانية ذات قوى مختلفة فإنّ الموجودات الأخرى لا تخلو من وجود قوى مختلفة فيها، ولا دليل على نفي ذلك عنها، وإن كانت تختلف عدّة ومدّة وشدّة، كما هو الحال في قوى النفس الإنسانية.

وعليه فإن توسّلْنا بآلية الكشف والشهود في استجلاء حقائق الآيات الآفاقية فإنّ الحال سوف يختلف كثيراً. فالحقيقة الكامنة في أصل وجود الإنسان وهي فقريته بالمعنى الحرفي الربطي هي ذاتها حقيقة كلّ موجود في دائرة عالم الإمكان فضلاً عن عالم المادّة.

نعم، إنّ الوقوف على الآية الأنفسية لابدّ أن يكون في رتبة سابقة على الوقوف على الآيات الآفاقية إذا كان المراد من الوقوف المعرفي هو النحو الثالث، أي: التحقّقي الشهودي، وأمّا الوقوف الثاني البرهاني فليس

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٦ ص١٧١.

كذلك، فإنّ استجلاء الحقائق الآفاقية تحقيقاً لا تحقّقاً لا يتوقّف البتّة على وقوف العارف على الآية الأنفسية شهوداً ولا حصولاً.

ولذلك نجد كثيراً من الناس على دراية كبيرة بأسرار الطبيعة برّاً وبحراً وجوّاً ولكنّه جاهل بحقيقة نفسه، وهذا النمط المعرفي (الحصولي) كاشف إنّي عن عدم وجود ترابط حقيقي بينه وبين المعارف الأخرى، كما هو الحال في العلوم المختلفة التي نقف عليها في دراستنا الأكاديمية، فعلم النحو ـ مثلاً ـ لا علاقة له بحقائق الطب، وعلم الطب لا علاقة له بالحقائق المبحوثة في علم الاقتصاد، وهكذا، إلاّ بحدود ضيّقة جدّاً، بخلاف العلوم الحضورية الحقّة فإنّ كلّ مرتبة معرفية فيها تطلّ بالعارف بها على مراتب أخرى لأنّها حلقات يتبع بعضها بعضاً لترسم للعارف بها في خاتمة المطاف المعرفي الحقيقة الواحدة والوجود الواحد المرئيّ له تحقّقاً بمراتب.

إنّ هذه الوحدة المعارفية الحقّة في دائرة الحضور واختلافها الكبير في دائرة الحصول يكشفان لنا البينونة الواضحة بين عالم الوحدة وعالم الكثرة ومقتضيات كلّ عالم منهما، **﴿وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾**(١).

ولعلّ هذا الترتّب المعرفي في المعارف الحضورية يُفسِّر لنا قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله من العلم ألف باب فانفتح لي من كلّ باب ألف باب**»(٢). فقوله عليه السلام: (فانفتح لي من كلّ باب...) فيه إشارة واضحة إلى ترابط الحلقات المعرفية في المعارف الحضورية.

---

(١) النساء: ٨٢.

(٢) شرح مئة كلمة، كمال الدّين ميثم بن علي البحراني: ص٥٦، نشر جماعة المدرّسين، قم.

الإراءة في آية الآفاق

هنا نودّ الوقوف على نكتتين مهمّتين، هما:

١ ـ ما هي حقيقة الإراءة في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ...﴾؟

٢ ـ لماذا قُدّمت الآفاق على الأنفس؟

• أمّا الإراءة في الآية فلعلّ المتبادر إلى الذهن خصوص الإراءة الحسّية حيث يطّلع الإنسان كلّ يوم على حقائق جديدة وموجودات جديدة في عالم المادّة.

وهذه الإراءة المستمرّة تؤكّد وتُرسِّخ حقيقة المُوجِد لها وهو الحقّ سبحانه، فالهدف من هذه الإراءة الحسّية هو إيصال الناس إلى حقيقة المُوجِد لها، فهناك آيات في الأرض اليابسة وأخرى في البحار، وأخرى في السماء، وكلّ آية فيها من الأسرار والعجائب ما يدعو العقل إلى التأمّل والتفكّر في مُبدعها.

هذا ما يمكن أن نُسجِّله بالنظرة الأولى عن المراد من الإراءة في الآية الكريمة، وهي نظرة مباشرة غير فاحصة.

وأمّا النظرة الفاحصة لحقيقة الإراءة في الآية الكريمة فإنّها لا تقف عند الإراءة الحسّية، بل إنّ الإراءة الحسّية غير مقصودة البتّة، لأنّها حاصلة بالفعل والاضطرار.

ولذا فإنّ مفاد (سنريهم) هو إيقاف المخاطبين على أسرار خفيّة وحقائق غير جليّة وبواطن مطويّة، وإلاّ فالإنسان بدافع حبّ المعرفة ـ والفضول أحياناً ـ نجده مندفعاً لتحصيل خفايا الموجودات الحسّية بوجودها الظاهري. فالإنسان أدرك بعلمه الحصولي وبحثه ودأبه حقيقة اختلاف

الليل والنهار وحقيقة تداخل وتوارد الفصول الأربعة وحركة الكواكب وظاهرة المدّ والجزر و...، دون أن يتوقّف ذلك على الإراءة بيد غيبيّة.

إنّ كثيراً من علماء الطبيعة ـ إن لم نقل معظمهم ـ الذين وقفوا على أسرار هذه الآيات لم يقرّوا بشيء اسمه الحقّ وأنّ قوّة خفيّة تقف خلف تدبيرها.

إذاً لابدّ أن تكون هنالك مصاديق لهذه الآيات الآفاقية غير المرئية إلينا لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ولابدّ أن تكون غير الخارقة التي نبّه إليها صاحب الميزان لكي لا نُلزم بحرمان السالف منّا والحاضر منّا والقادم منّا أيضاً ـ ما لم يدرك ظهور الإمام عليه السلام ـ من الحقب السالفة والحاضرة والقادمة من الآيات الموجبة لبيان أنّ الله تعالى هو الحقّ ولا حقّ غيره.

لذا فما نميل إليه هو أنّ الآيات الآفاقية المراد إراءتها لنا في كلّ زمان ومكان هي حقائق الأشياء والأصل الذي قامت عليه، والتي ترجع برمّتها إلى حقيقة واحدة هي فقريتها المحضة إلى الله سبحانه، وهذه الفقرية ليست فقرية مال أو جاه، ولا ماء أو هواء، ولا ولا...، فذلك لا يُوجب الإقرار له تعالى بأنّه هو الحقّ سبحانه وإنّما هي فقرية أصل وجودها إليه، وهذا ما عبّرنا عنه بالفقرية بالمعنى الحرفي الربطي التعلّقي.

وقد عرفت أنّ هذه الفقرية الحرفية لا يمكن الوصول إليها إلاّ بالوقوف الثالث (الباطني التحقّقي الشهودي)، وبذلك تكون الفرصة متاحة للجميع بلا استثناء، وهذا منسجم كثيراً مع قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ﴾.

ولعلّ من جملة القرائن المتّصلة التي تؤيّد ما انتهينا إليه قول الله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، وقد عرفت في أبحاثنا السابقة معنى الآية الأنفسية المراد الوقوف عليها، حيث انتهينا إلى حقيقة النفس الفقرية المحضة لله تبارك وتعالى، فيكون الجامع المشترك بين الآيات الآفاقية والآيات الأنفسية هو

الوقوف بالنحو الثالث على فقريتهما معاً، وعندئذ سوف يتسنّى للواقف حقّاً وتحقّقاً ـ لا تحقيقاً فحسب ـ أن يتبيّن له أنّ الله تعالى هو الحقّ ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ...﴾.

• وأمّا النكتة في تقديم ذكر الآيات الآفاقية على الأنفسية فإنّها تدعو للنظر والتأمّل، لاسيّما ونحن نؤمن بأنّ الوقوف بالنحو الثالث على الآيات الآفاقية لابدّ أن يكون مسبوقاً بالوقوف على الآية الأنفسية أيضاً، فإنّ استجلاء حقيقة الآيات الآفاقية بالنحو الثالث لا يقع البتّة إلاّ لمن طهرت نفسه وتحكّمت قواه العقلية بقواه الأخرى واستجلى حقيقة نفسه ووقف على فقريتها المحضة، وبهذا الاستجلاء المعرفي يكون على مقربة من معرفة ربّه بل لابدّ أن يعرف باستجلاء حقيقة نفسه ربَّه، (**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**)[1]، ومن عرف ربّه كان لغيره أعرف، لأنّه يعرف ذلك بتوسّط علم ربّه جلّت قدرته، وهذا ما أوجزه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «**من عرف نفسه كان لغيره أعرف، ومن جهل نفسه كان بغيره أجهل**»[2]. فالحدّ الأوسط بين معرفة النفس ومعرفة من سواها، هو معرفة الله تبارك وتعالى.

ويمكن أن نصوّر ذلك بقياس منطقيّ مركّب[3]:

محمد يعرف نفسه حقّاً.

وكلّ من يعرف نفسه حقّاً يعرف ربّه حقّاً.

الله يعرف من سواه حقّاً.

---

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ١٨٨١.

(٣) القياس المركّب: ما تألّف من قياسين فأكثر لتحصيل مطلوب واحد. انظر: المنطق للمظفّر مصدر سابق: ج٢ ص ٢٤١.

وكلّ من يعرف الله حقّاً يعرف من سواه حقّاً.

إذاً: محمّد يعرف من سواه حقّاً.

فإذا كان الأمر كذلك فلِمَ قُدِّمت الآيات الآفاقية على الآيات الأنفسية؟

ما نستقربه في المقام إذا ما لاحظنا الطريقة العامّة التي نتعاطى بها في المعارف الخاصّة فضلاً عن العامّة هو أنّنا عادةً ما نكون على مقربة وأنس بما هو ظاهر أمامنا لا ما هو ظاهر فينا، وهذا أمر طبيعيّ جدّاً؛ إذ الإنسان عادةً ما يكون الغير منظوراً إليه أكثر من نفسه. فالرجل يرى أهله وعياله أكثر ممّا يرى نفسه، ويرى أقرانه وأترابه أكثر ممّا يرى نفسه، وهذا الأنس بالغير والإدمان عليه يترك فاصلة واضحة يظهر أثرها في المعارف الحصولية أيضاً.

يمكن توضيح ذلك بمثال حسّي، وهو أنّنا نرى الأشياء المحسوسة أمامنا دائماً، كالشوارع والبيوت والمكتبات والمساجد والحدائق وسائر الخلائق، نراها ولا يحجبها عنّا شيء، فهي ظاهرة حاضرة لا نشكّ فيها، ولكنّنا لا نلتفت إلى ما هو أشدّ ظهوراً منها وهو ضوء النهار نفسه، المظهر لها أو الكاشف عنها، فلولا الضوء لاستحالت الرؤية، فما الذي يدعونا لإبصار كلّ شيء أظهره النهار لنا ولا نُبصر النهار نفسه أو لا نلتفت إليه؟

إنّ السبب هو شدّة أُنسنا بهذه الأشياء الحسّية وخفاء الُمظهِر لها عنّا، رغم معرفتنا به وإقرارنا بأنّه أشدّ ظهوراً ووضوحاً منها جميعاً، وأشدّية ظهوره هي السبب الفعلي الآخر في خفائه[1]، فأُنس بغيره وأشدّية في

(١) وهكذا يقال في الله تعالى، فإنّه لشدّة ظهوره اختفى عن أنظار العالمين إليه.

ونعمَ ما قيل في ذلك:

يا من اختفى لفرط نوره الظاهر الباطن في ظهوره

ظهوره ينتج عنهما خفاؤه وقلّة الالتفات إليه. وهكذا الحال في المقام، فإنّ النفس إذا عُرفت معرفة حقّاً كانت بنفسها وبتوسّط معرفة الله تعالى مُظهرة لحقائق الأشياء الأخرى أو الآيات الآفاقية، سواء ما تعلّق منها بعالم المادّة أو الأعمّ من ذلك لتشمل عالم الإمكان بأسره، ولكنّنا حيث نعيش شدّة الأنس بالغير أكثر من الأنس بأنفسنا فإنّنا نكون ملتفتين إلى الأغيار أكثر من التفاتنا إلى أنفسنا، ولذا نجد الآيات الآفاقية هي الأكثر وضوحاً وجلاءً أمامنا ما لم نحصل على المعرفة التحقّقية.

وحيث إنّ الشارع المقدّس قد تعاطى مع مخاطبيه في ضوء معرفتهم التحقيقية لا التحقّقية فإنّه ـ والله العالم ـ قدّر لهم شدّة انصرافهم إلى الآفاق أكثر من انصرافهم إلى أنفسهم، فجاء تقديم الآيات الآفاقية على الآيات الأنفسية.

وبذلك نخلص إلى أنّ الآيات الآفاقية إنّما تكون طريقاً إلى معرفة الله تعالى إذا وقفنا عليها بالنحو الثالث وهو الوقوف التحقّقي الشهودي، وهذا النمط المعرفي مشروط بمعرفة النفس أوّلاً وبالنحو الثالث أيضاً، وإلاّ فـ «**من جهل نفسه كان بغيره أجهل**»[1].

هذا وقد عرفت فيما تقدّم كيفيّة الوقوف على معرفة النفس تحقّقاً، والسُّبل المؤدّية لذلك.

(١) تقدّم تخريجه.

الطريق الخامس

القرآن الكريم

* ❋ القرآن الكريم.
* ❋ مستويات العرض القرآني.
* ❋ القرآن بين الظاهر والباطن.
* ❋ تصوير الباطن وعلاقته بالظاهر.
* ❋ القرآن بين التفسير والتأويل.
* ❋ القرآن ومَن خوطب به.
* ❋ القرآن بين حامله وقارئه.
* ❋ القرآن بين التحقيق والتحقّق.
* ❋ عود على بدء.

القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُون * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾(١).

إنّ القرآن الكريم من أعظم آيات الله سبحانه، وإذا ما عُبّر قرآنياً عن آياته الأخرى بالآفاقية والأنفسية ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ فإنّه يمكن الجري على ذلك ليُقال بأنّ هدفيّة الإراءة في المقام هو بيان كونه تعالى هو الحقّ ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ﴾، وهذا المعنى (بيانيّة الحقّ) موجود بدرجة رفيعة جدّاً في حاضرة القرآن الكريم، وبذلك ستكون أمامنا مجالٍ ثلاثة لتجلّي الحقّ فيها سبحانه، وهي آياته الآفاقية والأنفسية وآيته العظمى وهي القرآن الكريم(٢).

وقد ورد هذا المعنى في أحاديث شريفة، منها قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكن لا يبصرون**»(٣)،

---

(١) الواقعة: ٧٧ ـ ٧٩. سيلاحظ القارئ الكريم في آخر هذا البحث نكتة الافتتاح بهذه الآيات المباركة.

(٢) وهنالك مجلىً آخر وهو القرآن الناطق، سيأتي بحثه في الطريق السادس من طرق معرفة الله تعالى.

وفي الواقع هما كتابان أحدهما تدوينيّ وهو القرآن الكريم، والآخر تكويني وهو الآيات الأنفسية والآفاقية. (منه)

(٣) وفي رواية أخرى «...**ولكنّهم لا يبصرون**»، انظر: **عوالي اللآلي**، مصدر سابق: ج٤ =

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له: «**تجلّى الله سبحانه في كتابه**...»(١).

إنّ الآيات الأنفسية متعلّقها الإنسان، والآيات الآفاقية متعلّقها العالم، فهذان ركنان أساسيّان ومحوران وجوديّان في لوح الوجود الإمكاني، وفي عرضهما يقع الركن الثالث وهو القرآن الكريم.

إنّ هذه الآية العظمى التي فيها إجمالٌ وتفصيلٌ وظاهرٌ وباطنٌ، تحمل في طيّاتها من الدرجات الأعلائية في الوصول إلى معرفة الله الحقّة ما يعسُر حصره ويصعب تصويره، ولاريب أنّ سُلّمية القرآن إلى معرفته سبحانه متكثّرة بتكثّر القراءات المعرفية للقرآن، فمن وقف على ظاهر ألفاظه لا يتعدّى رصيده المعرفي ذلك، ومن قرأ ألفاظه وتأمّل في معانيه بآلية التحقيق والتدقيق بأصل القرآن نفسه أو بالروايات المفسِّرة له ـ إذا وُجد نصّ روائيّ في مورد البحث ـ فإنّ قراءته هذه جيّدة ومقبولة إن التزمت بالضوابط التفسيرية ولم تخرج عمّا هو مجاز فيه.

وأمّا من قرأ القرآن قراءة تأمّلية تحقّقية فإنّ لقراءته هذه من الرصيد المعرفي ما يناسب مرتبته المعرفية التي ترسم له حدودَ ومساحاتِ سيره المعرفي القرآني.

وإذا ما تأمّلنا في هذه القراءات الثلاث نجدها تعابير أخرى عن الوقوفات الثلاثة التي طالما وقفنا عندها وعرّفنا بها.

وهذه الوقوفات الثلاثة تمثِّل العمود الفقري في منهجتنا المعتمدة في بيان طرق معرفة الله سبحانه.

= ص ١١٦ ح ١٨١؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٨٩ ص ١٠٧.

(١) الفروع من الكافي: ج٨ ص٢٨٦ح ٥٨٦؛ نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة: ١٤٧.

وقبل الشروع في تطبيق هذه المنهجة واستخلاص النتائج منها ينبغي التمهيد لذلك بعرض جملة من الحقائق القرآنية، وهي:

١ ـ مستويات العرض القرآني.
٢ ـ القرآن بين الظاهر والباطن.
٣ ـ القرآن بين التفسير والتأويل.
٤ ـ القرآن ومَن خوطب به.
٥ ـ القرآن بين حملته وقُرّائه.
٦ ـ القرآن بين التحقيق والتحقّق.

أوّلاً: مستويات العرض القرآني

لم يستعمل القرآن الكريم أسلوباً واحداً في عرض مسائله وقضاياه المعرفية، فبقدر ما كان يحمل في سمته العامّة طابعاً إيضاحيّاً مُيسّراً قريباً من الذهن والفهم العام؛ فإنّه ضمّن عرضه لذلك وجوهاً وملامح مختلفة من العمق وبمستويات متفاوتة للفهم، وهذا التفاوت المعرفي لا يلمحه إلاّ من وقف على أبعاده المعرفية المختلفة وإن كان بالإمكان حتّى لمتوسّطي الثقافة والمعرفة أن يُدركوا شطراً من ذلك التفاوت المعرفي.

ولعلّ من أوضح النصوص البيانية ـ روائياً ـ لهذه الحقيقة القرآنية ما روي عن الإمام السبط الحسين بن عليّ عليهما السلام حيث يقول: «**كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**».

إنّ هذه المستويات الأربعة لا يُراد منها توزيع القرآن وتقسيمه على

أربعة أقسام، قسم يمثِّل العبارة وآخر يمثِّل الإشارة، وهكذا. وإنّما المراد هو أنّ النصوص القرآنية من ألفها إلى يائها تُقرأ بأربعة مستويات أو بأربع قراءات ـ إن جاز التعبير ـ.

أمّا القراءة الأولى فهي القراءة العامّة التي لا تتجاوز الظاهر ومعاني الألفاظ التي لا يتجاوز مداها المعرفي دائرة الحسّ.

وأمّا القراءة الثانية فإنّها تنظر إلى ما هو خاف بين سطور الظاهر، فتتصيّده بذكاء حادّ ونظرة عقلية ثاقبة، وهي القراءة الخاصّة التي يتمتّع بها طبقة قليلة ممّن توجّهوا إلى الآخرة واشتغلوا بإصلاح ذواتهم، حيث يحصل لديهم ومضات معرفية عميقة وإشراقات محدودة جدّاً تُمكِّنهم من ذلك، ولكن دون أن يلجوا عالم الغيب ويُشاهدوا الحقائق الجمّة الماثلة وراء النصّ.

وأمّا القراءة الثالثة فهي الأخصّ من القراءتين السابقتين حيث يسترق صاحبها اللطائف بصفاء قلبه وطهارته. إنّها مرتبة خاصّة بمن غادروا القيود والحدود والعبودية والتبعية لعالم المادّة، فلم تعد أنفسهم محكومة للمادّة، فلطفت أنفسهم وخلت سرائرهم من التبعات فصارت لهم الولاية والقدرة على الهداية، إنّها رتبة العرفاء والأولياء.

وينبغي التنبيه إلى أنّ اللطائف منها ما هو نظريّ ومنها ما هو قلبيّ، وما نرمز إليه في المقام هو خصوص القلبية منها، وأمّا اللطائف النظرية العقلية فإنّها وإن كانت تُمثِّل مرتبة معرفية رفيعة إلاّ أنّها لا تخرج عن دائرة العلوم الحصولية، فتكون اللطائف العقلية تعبيراً عن الدقّة العقلية، وهذه اللطائف العقلية تُمثِّل مستوىً عالياً جدّاً من القراءة الظاهرية البرهانية للقرآن الكريم.

وأمّا اللطائف القلبية ـ محلّ الكلام ـ فإنّها تمثّل مستوىً عالياً ورفيعاً من الكشف الشهودي لمجموعة من الحقائق القرآنية لا كلّها.

بعبارة أخرى: إنّ اللطائف العقلية تحدّد المصداق الفعلي للنصّ القرآني ولكن في دائرة الذهن لا الوجود الخارجي، وأمّا اللطائف القلبية فإنّها تحدّد مصداق النصّ خارجاً، ولكن ضمن دائرة محدودة أيضاً لا مطلقة، فتُريهم اللطائف تجلّياً قريباً من الحقيقة، وهذا كاشف إنّي عن عدم اكتمال القراءة الغيبيّة عندهم بعد.

بعبارة أخرى أيضاً: إنّ القراءة التي يقدّمها العرفاء الذين بلغوا درجة الولاية ولم يكملوا سيرهم وسلوكهم المعرفي المتمثّل بالأسفار العملية الأربعة هي قراءة محدودة في عالم الغيب والحقائق الذي ولجوه بقدم الولاية، وهذه المحدودية وإن تتفاوت مراتبها أيضاً إلاّ أنّها بجميع مراتبها تعبّر عن عدم اكتمال القراءة عندهم.

وأمّا القراءة الرابعة للنصّ القرآني المعبَّر عنها بالحقائق فإنّها تعني تماميّة القراءة والوقوف على المصاديق الخارجية التامّة للنصّ، وهو مقام الأنبياء عليهم السلام وورثتهم الأولياء الكاملين، حيث يكون لهم من المكنة القلبية من الجمع بين عالَمي الوحدة (الخالق) والكثرة (المخلوق)، فينظرون بعينين صحيحتين، فيرون الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة بحسب اصطلاحات الحكمة المتعالية، وأمّا بحسب اصطلاح العرفاء فإنّه مصداق الوجود المتفرّد وشؤونه.

ومن الواضح أنّ كلّ من انطوى على مرتبة عُليا فهو منطوٍ على المرتبة الدُّنيا ولا عكس، فصاحب الحقائق واقف على اللطائف والإشارة فضلاً عن العبارة، وصاحب اللطائف واقف على الإشارة فضلاً عن العبارة،

وهكذا.

وإذا ما حاولنا تطبيق منهجنا في الوقوفات الثلاثة على هذه القراءات الأربع فإنّه من الواضح أن يُقابل الوقوف الأوّلي (الظاهري الساذج) القراءة الأولى، ويقابل الوقوف الثاني (الظاهري التحقيقي) القراءة الثانية، ويُقابل الوقوف الثالث (الباطني التحقّقي) القراءة الثالثة والرابعة معاً، فإنّ التحقّق ذو مراتب عديدة يمكن تقسيمها إلى شطرين، هما:

١ ـ القراءة الواقفة على جملة من المصاديق المرادة بالنصّ، وهي القراءة الثالثة.

٢ ـ القراءة الواقفة على المصاديق التامّة المرادة بالنصّ، وهي القراءة الرابعة.

وفي هذه القراءات الأربع إجمالاً توجد قراءات وقراءات تفصيلاً، بمعنى أنّ كلّ قراءة من القراءات الأربع (العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق) تحمل في طيّاتها مستويات عديدة، أمّا الأولى والثانية فواضحتا المراتب لأنّ المعرفة النظرية بحدّ ذاتها ذات مراتب ودرجات من الفهم مختلفة ومتنوّعة.

وأمّا الثالثة والرابعة فاختلاف مراتبهما واضح أيضاً، ولعلّهما الأكثر وضوحاً لأنّ مراتبهما المعرفية وجودية خارجية لا وجودية ذهنية، فالملحوظ خارجاً يكون أشدّ وضوحاً من الملحوظ ذهناً، ولكنّ هذه الأشدّية قيد التحقّق بها، لا مجرّد النظر الأوّل الساذج أو النظر الثاني التحقيقي. فعوالم التحقّق لا تُنال بالحواسّ والاستدلال ولا بالتصوّر والخيال، إنّها أجنبية عن كلّ ذلك، أعلائية فوق الزمان والمكان. فإذا كان القرآن المجيد مستوعباً في مضامينه المختلفة تلك العوالم المختلفة في دائرة الحصول وفي أفق الحضور

وبتلك القراءات المختلفة والمتنوّعة، المتضمّنة هي الأخرى لقراءات بعدد المراتب المعرفية التي لا حصر لها، فهي بعدد أنفاس البشر، إذا كان القرآن كذلك ـ وهو كذلك ـ فحقّاً إنّه كتابٌ **(لا تحصى عجائبه ولا تُبلى غرائبه)**(١).

ثانياً: القرآن بين الظاهر والباطن

تضافرت الروايات المعتبرة من كتب الفريقين معاً على أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، وأنّ لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن.

وقد كانت لنا وقفة كريمة في إثبات هذه الحقيقة القرآنية في أبحاث أخرى(٢) نُرجع القارئ الكريم إليها لنقف الآن معاً عند زوايا أخرى ونوافذ جديدة للموضوع نطلّ من خلالها على معانٍ جديدة في المقام.

إنّ القرآن الكريم فيه سور وآيات وكلمات وحروف، وشمولية الظاهر والباطن القرآنيين لهذه المجالات الأربع.

توضيح ذلك: إنّ كلّ حرف قرآنيّ(٣) يحمل معنىً خاصّاً به، وهذا المعنى

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص ٥٩٩ ح ٢.

(٢) انظر: **تأويل القرآن، النظرية والمعطيات** للسيّد كمال الحيدري: ص١٦٩، نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، قم.

(٣) القدر المتيقّن من الحروف المعنيّة في المقام هي حروف المعاني، وأمّا حروف المباني فإنّها لا تحمل معنىً خاصّاً بها ليكون لها ظاهر وباطن، والله العالم، والمراد من حروف المعاني ما لها معانٍ خاصّة بها ظاهرة بغيرها من قبيل: حروف الاستفهام والنصب والجرّ والجزم والمشبّهة بالفعل و...، فإنّها وإن كانت لا تظهر معانيها مستقلّة بنفسها وإنّما بواسطة المعاني الاسمية إلاّ أنّها لها معانيها الخاصّة بها، فمعنى (في) وهو الظرفية خاصّ بها لا يُنسب إلى حرف (من) الدالّ على الابتداء، وهكذا. =

له ظاهر وباطن، فليس للّفظ نفسه ظاهر وباطن خاصّان به وإنّما لخصوص معناه، ولذا يُقال ـ مثلاً ـ: إنّ ظاهر قولك كذا، أي: الظاهر من قولك هو كذا، فإن قيل: يُراد به كذا لا كذا. قيل: هذا خلاف الظاهر، ومعنى خلاف الظاهر هو أنّه خلاف المعنى الظاهر من اللفظ.

فالظاهر والباطن متعلّقهما جميعاً هو المعنى خصوصاً لا اللفظ، وما اللفظ سوى آلة مشيرة إلى معناه.

ولذلك نجد في ذيل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**ما من آية إلاّ ولها أربعة معانٍ؛ ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، و...**» يعلّق الطباطبائي قائلاً: «المراد بالتلاوة ظاهر مدلول اللفظ بدليل أنّه عليه السلام عدّه من المعاني، فالمراد بالفهم في تفسيره الباطن ما هو في باطن

= وأمّا حروف المباني فالمراد منها ما تتشكّل منها الكلمة الواحدة، من قبيل حرف (الزاي) في كلمة (زيد) فإنّه لا يحمل معنىً خاصّاً به، بل إنّه لم يوضع لأيّ معنىً، ولذلك لا يفرق مجيئه كثيراً في (زيد) أو في (زَبَد).

وبعبارة أخرى: إنّ حروف المعاني كلمات تقع في عرض الأسماء والأفعال، فهي قسيم لهما، وأمّا حروف المباني فإنّها حروف الكلمات سواء كانت اسماً أو فعلاً أو حرفاً.

نعم، ربما هنالك معانٍ خفيّة جدّاً لحروف المباني، إن صحّ وجودها فهي صعبة المنال، بل مستصعبة، من قبيل أنّ حرف (الزاي) في كلمة (زيد) يحمل إشارة خاصّة به إذا جاء بعده حرف (الياء)، وهذه الإشارة تختلف تماماً عن الإشارة التي يعطيها الحرف نفسه في كلمة (زَبَد)، وهكذا فهو يُعطي إشارة أخرى إذا جاء بعده حرف (الواو) كما في (زور). إنّها معاني إن قيل بها فهي متعسّرة جدّاً لاسيما وإنّ الكلمات لا حصر لها، وإنّ اختلاف الإشارة بلحاظ نوع الحرف الثاني سوف يسري إلى ضرورة لحاظ الحرف الثالث، وهكذا.

ولذا نجد أنّ ما هو في متناول الأيدي معنىً وفهماً هو خصوص حروف المعاني، والله العالم.

الظاهر من المعنى...».

إذا ما اتّضح ذلك فإنّ لكلّ حرف قرآنيّ معنىً خاصّاً به، وهكذا في الجملة وفي الآية وفي السورة وفي القرآن بمجموعه.

فالقرآن بمجموعه له ظاهر وباطن، والسورة بمجموعها لها ظاهر وباطن، والآية بتمامها لها ظاهر وباطن، والجملة الواحدة في الآية ـ إن تألّفت الآية من أكثر من جملة ـ لها ظاهر وباطن، والكلمة في الآية ـ سواء كانت اسماً أو فعلاً أو حرفاً ـ لها ظاهر وباطن أيضاً.

بل إنّ كلّ جملة أو كلمة أو آية أو سورة إذا ما لوحظت بنظرة استقلالية فإنّ لها ظاهراً وباطناً، وإذا ما لوحظت بنظرة مزجية، أي بلحاظ ما قبلها وما بعدها، فإنّ لها ظاهراً وباطناً آخرين، وهكذا.

وربّما في ضوء هذه الاحتمالات الكثيرة المتداخلة قد عُبّر روائياً أنّ للقرآن بطناً وللبطن سبعة أبطن إلى سبعين بطناً إلى سبعين ألف بطن[1].

وهذا الترقّي في زيادة عدد البطون من بطن إلى سبعين ألف يُستشفّ منه اختلاف المستويات المعرفية للسائلين أو المخاطبين بذلك، لأنّهم عليهم السلام أُمروا بأن يخاطبوا الناس على قدر عقولهم، وطبقاً لذلك فإنّه لا غضاضة في إطلاق عدد البطون للمعاني القرآنية، فلو قُدِّر أن يكون السائل أو المخاطب مستودعاً لإطلاق العدد، لقيل له: لا عدّ لبطونه.

والذي يساعد على ذلك أنّ مرجعية القرآن الكريم إلى أسماء الله الحسنى، والسير في الأسماء الحسنى ـ كما تقدّم ـ لا حدّ له ولا نهاية له.

---

(١) انظر: نصّ النصوص للسيد حيدر لآملي، انتشارات طوس، الطبعة الرابعة: ص٧٢؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق: ص١٠٤، ٥٣٠، ٦١٠.

وفي ضوء هذه الاحتمالات أيضاً يتّضح لنا جيّداً مضمون روايات كثيرة قد أشارت إلى هذا المعنى، نذكر منها:

• عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قوله: «**لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب**»[(١)]، وفي حديث آخر: «... **من باء بسم الله الرحمن الرحيم**»[(٢)].

فلو كان لسورة الفاتحة أو باء البسملة وجه واحد وهو الظاهر فهل يحتاج هذا الأمر إلى سبعين بعيراً لحمل ما يمليه أمير المؤمنين عليه السلام ؟!

وقد عبَّر عليه السلام بكلمة (أوقرت) إشارة منه إلى ثقل الحمل الذي سينوء بحمله سبعون بعيراً.

• وعن جابر، قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام عن شيء في تفسير القرآن، فأجابني، ثمّ سألته ثانياً فأجابني بجواب آخر، فقلت: جُعلت فداك كنتَ أجبتَ في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟

فقال عليه السلام لي: «**يا جابر إنّ للقرآن بطناً، وللبطن بطن، وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن...**»[(٣)].

وفي هذا النصّ الثاني نكتتان، أمّا الأولى فهي تأييدها لوجود معانٍ وبطون للكتاب، كما هو واضح في أخْذ جابر لأكثر من جواب.

وأمّا الثانية وهي المقصودة في المقام فهي كون التفسير أبعد ما يكون من

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٨٩ ص ١٠٣ ح ٨٢.
(٢) عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج٤ ص ١٠٢ ح ١٥٠.
(٣) تفسير العياشي للنضر محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، تحقيق هاشم المحلاّتي، نشر المكتبة الإسلامية، طهران: ج١ ص ١٢ ح ٨.

عقول الرِّجال، وما ذلك إلاّ لتداخل الوجوه وتعدّد الظواهر والبطون.

جديرٌ بالذكر أنّه بقدر تعدّد الباطن سوف يتعدّد الظاهر، فإنّ الباطن الأوّل هو باطن بلحاظ الظاهر الأوّل، وهو ظاهر ثان بلحاظ الباطن الثاني، وإلاّ فإنّ لكلّ باطن ظاهراً، ولذا فظاهر الباطن اللاحق هو باطن ظاهر سابق، وهكذا.

يقول العلاّمة الطباطبائي: «إنّ الظهر والبطن أمران نسبيّان، فكلّ ظهر بطنٌ بالنسبة إلى ظهره، وبالعكس...»[1].

فتحصّل إلى هنا أنّ هنالك باطناً بل بطوناً للقرآن الكريم، كما أنّ هنالك ظهراً بل ظهوراً، وقد عرفت النكتة في ذلك.

ولا ريب أنّ الإنسان مخاطب بما هو إنسان بجميع الخطابات القرآنية وبمختلف مراتبها ومنازلها، ولكن كلّ بحسبه، وحيث إنّ كلّ مرتبة تُوجب على صاحبها السير نحو المرتبة الأعلى منها طبقاً لمقتضى السير المعرفي، والذي يمكن تسميته في المقام بالسير القرآني في قِبال السير الأنفسي والسير الآفاقي.

فإذا ما تقاعس الإنسان عن إدامة السير المعرفي القرآني فإنّه سوف يكون مشمولاً لقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله القرآني ـ أيّاً كانت مرتبة المتقاعس ـ وهو قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً**﴾[2]، وفي ذلك معنى عظيم يدركه أولو الألباب.

هذا وكنّا قد أشرنا في أوّل سطور هذا البحث إلى ركنيّة القرآن الكريم

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٣ ص ٧٣.

(٢) الفرقان: ٣٠.

في قبال ركنية الإنسان وركنيّة العالم، فإنّ الإنسان هو عالَم صغير جُمعت فيه حقائق العالم بأسره، كما أنّ العالَم إنسان كبير اشتمل على ظهورات الإنسان بأسرها نزولاً وصعوداً، وحيث إنّ القرآن هو الطرف الثالث في المعادلة فإنّ التداخل والتوحّد في أحكام هذه الوجودات الثلاثة (الإنسان والعالم والقرآن) سيكون أمراً طبيعيّاً، فالقرآن رديف ثالث للإنسان جامع لحقائق الكون من جهة وحقائق القرآن من جهة أخرى، والقرآن تكمن بين دفّتيه مراتب الإنسان وحقيقة وجوده.

بعبارة أخرى: إنّ العالم الآفاقي هو كلمة الله المفصّلة، والعالم الأنفسي كلمته المُجملة، والقرآن صورة ما في هذين العالمين إجمالاً وتطبيقاً. إنّها عوالم وجودية تتطابق فيما بينها وتنسجم غاية الانسجام. فكما أنّ القرآن الكريم يشتمل على حروف وكلمات وآيات فكذلك الإنسان والعالم فإنّهما يشتملان على حروف وكلمات وآيات وجودية تكوينيّة، ولا يُميّز بعض هذه العوالم الثلاثة عن بعض سوى الإجمال والتفصيل والجامعيّة.

ومقتضى هذه الجامعية والوحدة في الأحكام أن يكون للقرآن ظهر وبطن كما أنّ للإنسان والعالم ظهراً وبطناً أيضاً.

كما أنّ مقتضى هذه الوحدة الحكمية أن يكون الإنسان بوجوده الأنفسي، والعالم بوجوده الآفاقي، والقرآن بوجوده الباطني كُتباً إلهيّة تكوينيّة وصحائف رحمانية دالّة على الله سبحانه وطرقاً إلى معرفته التحقّقية.

الآن وبعد ثبوت هذه الحقيقة القرآنية ينبغي لنا الوقوف قليلاً عند تصوير حقيقة الباطن وما يستتبعه من بواطن قد لا يكون لها حدّ ولا ينتهي فيها العدّ ـ كما عرفت ـ.

تصوير الباطن وعلاقته بالظاهر

قد يُتصوّر أنّ التفسير الباطني للحرف القرآني المختلف عن تفسير ظاهره هو الآخر يختلف ويتباين مع تفسير الكلمة الكامن فيها، وهكذا يختلف باطن الكلمة ويتباين مع باطن الآية الكامنة ـ الكلمة ـ فيها، وهكذا في السورة والقرآن بأكمله.

ولكنّه تصوير غير مقبول؛ للوازمه الباطلة التي أقلّها سراية التباين إلى الأصل الواحد الجامع للدوائر الوجودية المتحقّق بها.

ولذا فما نستقربه في المقام هو أنّ الحقائق القرآنية تنتهي إلى حقيقة واحدة بسيطة مجرّدة، وهذه الحقيقة تتجلّى لحامل القرآن بحسب سقفه المعرفي، فتنشأ لذلك دوائر معرفية لا حصر لها بعدد حاملي[(١)] ومفسِّري القرآن الكريم؛ لعدم اجتماعهم على سقف معرفيّ واحد.

ومن ثمّ فالواصل إلى روح القرآن والواقف على تأويله وتفسيره من الراسخين في العلم لا يرى إلاّ حقيقة واحدة، وإنّ مجموع السور والآيات والكلمات والحروف هي مرايا لتلك الحقيقة، وكلّ مرآة بحسبها، ومن هنا نفهم بوضوح سرّ التفاوت في مقامات ومنازل السور القرآنية وآياتها، من قبيل قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أعظم آية في القرآن آية الكرسي**»[(٢)].

وعن سعيد بن المعلّى أنّه قال للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: يا رسول الله، إنّك قلت: لأعلمنّك أعظم سورة في القرآن؟

---

(١) سيأتي بيان معاني حامل القرآن وفرقه عن قارئه وتاليه.

(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ٢٥٣٦ ح ١٦٦٦.

قال صلى الله عليه وآله: «**الحمد لله ربّ العالمين، وهي سبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته**»[(١)].

وأيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ لكلّ شيء قلباً، وإنّ قلب القرآن يس**»[(٢)].

وعليه فالحرف يمثّل حقيقة خارجية تُمثّل تجلّياً معيّناً من تلك الحقيقة الكبرى، وهذا التجلّي تتوسّع دائرته في الآية، وتجلّي الآية تتّسع رقعته الوجودية في السورة، والسورة تتوسّع رقعتها الوجودية في مجموع القرآن، فالقرآن بمجموعه يُمثّل التجلّي الأكبر لتلك الحقيقة المجرّدة البسيطة، والسورة تمثّل تجلّياً أدنى مرتبة، وهكذا.

وبذلك يتّضح لنا قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**والله لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكن لا يبصرون**»[(٣)]، وقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**تجلّى لهم سبحانه في كتابه...**»[(٤)].

وهنا نودّ العودة قليلاً إلى الحديث الشريف المرويّ عن الإمام الحسين السبط عليه السلام لنتأمّل فيه مجدّداً، حيث يقول عليه السلام: «**كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**»[(٥)].

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ٢٥٣٦ ح ١٦٦٠٣.
(٢) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج٦ ص ٢٤٧ ح ١.
(٣) تفسير الصافي، مصدر سابق: ج١ ص ٧٣.
(٤) فروع الكافي ، مصدر سابق: ج ٨ ص ٣٨٦ ح ٥٨٦.
(٥) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٨٩ ص ١٠٣ ح ٨١.

إنّ القرآن الكريم في متنه وألفاظه الحاضرة بين أيدينا كامل تماماً، فهو خالٍ من أيّ نقص أو خلل بإجماع المسلمين قاطبةً، وبذلك يصحّ منّا القول بأنّنا قد وقفنا على عبارة القرآن من ألفها إلى يائها، ويكون منطقيّاً تعبير الإمام عليه السلام عن متنه بصيغة المفرد (العبارة) ولم يقل (عبائر أو عبارات)، ولكنّه عليه السلام عندما يصل إلى حقائق القرآن يُعبِّر بصيغة الجمع فيقول (والحقائق).

وهذا التعبير يأتي منسجماً تماماً مع ما تقدّم بيانه، حيث قلنا إنّ الحقائق القرآنية تنتهي إلى أسماء الله الحسنى التي تُمثّل الحقيقة الأولى في الوجود وهي حقيقة الله سبحانه، وقد ذكرنا أنّ السير الأسمائي لا نهاية له لأنّه سير في غير المتناهي، ومن ثمّ كلّ سائر سوف يقف على حقيقة معرفية توافق مرتبته المعرفية دون الإحاطة بالحقيقة الجامعة ـ إلاّ بنحو الإجمال لمن أُكمل سريع سيره ـ وكلّ حقيقة قرآنية هي كلمة من كلمات الله تعالى التكوينيّة أُريد بها التعريف به سبحانه.

بعبارة أخرى: إنّ كلّ حقيقة قرآنية ـ وهي تكوينيّة كما عرفت ـ تُمثِّل وجهاً من وجوه تلك الحقيقة المطلقة، ومن ثمّ ناسَب المقام أن يُعبّر الإمام عليه السلام بصيغة الجمع (الحقائق)، وهذا بخلاف عبارة القرآن فإنّه يمكن لكلّ إنسان يعرف أبجدية القراءة أن يقف عليها كاملةً، ولذا جاء التعبير عنها بصيغة المفرد لإمكان الإحاطة بها، أي بعبارة القرآن من ألفها إلى يائها.

وفي ضوء هذا التوجيه الوجيه يُعرف حال الإشارة واللطائف أيضاً.

جدير بالذكر أنّ هنالك إلماعة في النصّ الحسيني الشريف إلى حصوليّة العبارة والإشارة وحضورية اللطائف والحقائق، حيث إمكان الإحاطة بالسابقتين دون اللاحقتين، وبنفس النكتة المعتمدة أعلاه، فتأمّل.

وقد عرفت أنّ المعارف الحصولية العقلية لا تنتج إلاّ إدراكاً ناقصاً لتلك الحقائق الوجودية، فلا يسمح ظرفها وسقفها المعرفي أن تتجاوز دائرة الإعداد الأوّلي للوقوف على جادّة الطريق، و «أمّا إذا رام الإنسان استكمال الشوط فذلك لا يكون إلاّ بقدم الولاية[1]، حيث يبلغ ذلك الوضع الذي يقع فيه تجلّي الحقّ في قلبه بجميع أبعاده، فالله سبحانه قد تجلّى لعباده في كتابه من غير أن يكونوا رأوه»[2].

ولا ينبغي الإغفال عن أهمّية الظاهر القرآني الذي عرفت أنّه يُمثّل المعنى الأوّل المتبادر من العبارة، فإنّ إتقان الظاهر شرط في الوصول إلى الباطن، كما هو الحال في أيّ فرض عباديّ فإنّ باطنه معلّق على الإتيان بظاهره والالتزام به.

وصحّ قول الغزالي في المقام أنه: «لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر. ومن ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يُحكم التفسير الظاهر، فهو كمن يدّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب...»[3].

وينبغي أن يُعلم بأنّ الوقوف على جملة من الحقائق القرآنية الوجودية الثابتة عند الله سبحانه دون الإحاطة بالحقيقة الجامعة لها، يرجع في حقيقته إلى أمرين هما:

الأوّل: الاستعداد المسبق لتحمّل تلك الحقيقة الجامعة، فإنّ حقيقة قرآنية واحدة من مجموع حقائقه قد يعسر حملها على البعض فكيف بالحقيقة

---

(١) التي تبدأ باللطائف وتنتهي بالحقائق وراثة.

(٢) تأويل القرآن، مصدر سابق: ص ١٨٨.

(٣) إحياء علوم الدِّين، لأبي محمّد محمّد بن محمّد الغزالي، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ: ج١ ص ٢٩١.

الجامعة لها؟

ولذا احتاج الأمر إلى مرآة صقيلة لها من القوّة والقدرة على تحمّل الحقيقة الجامعة أو أكبر قدر منها لتنتشر من خلالها المعارف القرآنية الحقّة إلى الناس أجمعين، وكلٌّ بحسبه.

وليس هنالك على وجه الأرض(١) من له القدرة على أداء ذلك الدور المعارفي الأعظم سوى الرسول الأكرم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله أصالةً وعترته الطاهرة عليه السلام وراثةً، ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنْذِرِينَ﴾(٢).

ولولا تلك المرآة الصقيلة الأصيلة والمرايا الوريثة لها لاستحال على كلّ أحد أن يقف على أدنى حقيقة من حقائق القرآن الوجودية.

ولك بعد هذا الدور المعظّم أن تتأمّل كثيراً في ضمير (عليه) الوارد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَـوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾(٣)، ولماذا حصر الأجر بمودّة قربى النبيّ الكريم صلّى الله عليه وعليهم أجمعين؟ إنّها الأصالة والوراثة الحقائقية. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾(٤).

إنّ من عظمة ذلك القلب النبوي الأشرف أنّه قد تعسّر على جبرئيل الأمين عليه السلام حمل جملة من الحقائق القرآنية فصار النبيّ الخاتم والإنسان الأكمل صلى الله عليه وآله يأخذها عن ربّه تبارك وتعالى مباشرةً بدون أيّ

---

(١) بل على وجه عالم الإمكان بأسره.

(٢) الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٤.

(٣) الشورى: ٢٣.

(٤) ق: ٣٧.

واسطة، كما هو الحال في سورة الفاتحة الأشرف المسمّاة بالسبع المثاني وأُمّ الكتاب، وهي أعظم سورة في القرآن، كما عرفت.

الثاني: حيث إنّ المرايا الأخرى التي تتجلّى فيها الحقائق القرآنية غير قادرة على تحمّل الحقيقة الجامعة أو ذلك القدر المتجلّي في قلب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وورثته، فإنّه قد دار الأمر بين أمرين، إمّا انقطاع المعارف عنهم، وهذا خلاف الغاية الأعلائية من خلق الخلق، وإمّا إيصال القدر الممكن إليهم بحسب الاستعداد المسبق من قبل كلّ وريث جديد[١].

وقد جرى لطف الله تعالى في خلقه بإعطاء كلّ إنسان ما استعدّ له، ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[٢].

ثالثاً: القرآن بين التفسير والتأويل

لسنا بصدد الوقوف على حقيقتي التفسير والتأويل والنظريات المبحوثة فيهما، فذلك أمرٌ قد وقفنا عنده في كتابنا تأويل القرآن[٣]، وإنّما نحاول هنا أن نستفيد من نتائج أبحاثنا هناك بما ينفع بحثنا في المقام.

إنّ من أهمّ النتائج التي انتهينا عندها هو أنّ التأويل ليس من سنخ المدلول اللفظيّ، بل هو أمر خارجيّ حقيقيّ تكوينيّ، وأنّه شامل لجميع القرآن بحروفه وكلماته وآياته وسوره، فهو الحقيقة الواقعية التي تستند إليها

(١) إنّ هذه المعارف الحضورية الشهودية لا تؤخذ بالنظر والكسب الحصوليّين ـ كما عرفت ـ وإنّما تؤخذ بالوراثة المعرفية التحقّقية، والنسب الموجب للوراثة في المقام هو خصوص المراتب المعرفية الحقّة.

(٢) الجمعة: ٤.

(٣) مصدر سابق.

البيانات القرآنية، وما الألفاظ القرآنية التي نقرؤها ونتلوها إلاّ وسائل تنسجم مع تركيبتنا العقلية لتقريب تلك الحقيقة الواقعية إلى أذهاننا التي اعتادت القبول والأنس بالمعاني الصورية والمنظورات الحسّية.

وبذلك يقترب هذا المعنى كثيراً من حقيقة الظاهر والباطن، فالظاهر هو المعاني الصورية الموضوعة لها الألفاظ، والباطن يُمثِّل الحقيقة الواقعية لذلك المعنى الصوريّ.

فهنالك أمور ثلاثة، الأوّل هو الألفاظ الموضوعة للمعاني الصورية؛ مهمّتها إخطار تلك المعاني في الذهن، والثاني هو نفس المعاني الصورية الحاكية عن الحقائق الوجودية الخارجية للقرآن الكريم، والثالث هو نفس الحقائق القرآنية. فالأوّل وجوده لفظيّ، والثاني وجوده ذهنيّ، والثالث وجوده خارجيّ.

ومن هنا نودّ الدخول إلى مطلبنا الجديد في المقام وهو أنّ الظاهر الذي يتكفّل به التفسير لا يخرج عن دائرة الحصول، وأمّا الباطن الذي يتكفّل به التأويل فإنّه يندرج ضمن دائرة الحضور.

ونقصد بالتأويل الواقع في دائرة الحضور الوقوف الشهودي على الحقائق الخارجية لا مجرّد تصوّرها ذهناً فذلك وإن كان مقدّمة مهمّة للتأويل الحقّي المُفضي إلى الوقوف الشهودي على الحقائق المتحيّزة خارجاً، إلاّ أنّه لا يخرج أيضاً عن دائرة الحصول.

وهذه النتيجة المهمّة جدّاً تلزمنا بتحديد الطريق القرآني الفعلي للوصول إلى معرفة الله تعالى، كما سيتّضح لنا جليّاً عمّا قريب.

وبذلك نخلص إلى أنّ التفسير الذي مهمّته كشف النقاب عن الظاهر هو كونه يمثِّل مقدّمة أولى للوصول إلى التأويل الكاشف عن الواقع

الخارجي الذي ابتنت عليه الألفاظ القرآنية، فالألفاظ هي الوجود النازل للقرآن، وتلك الحقائق الغيبيّة هي الوجود الثابت المُستلّ منه ذلك الوجود النازل.

فالألفاظ القرآنية هي المفردات الحاضرة أمامنا بوجودها اللفظيّ ومعانيها الصورية، وأمّا الحقائق الغيبية التي تقف خلف ذلك الوجود اللفظيّ والصوريّ فإنّها خزائن تلك الألفاظ ومعانيها الذهنية؛ قال تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم**﴾[(١)]، فالألفاظ هي الشيء المنزّل بقدر معلوم لدينا بسقفها الصوتي والكتبي، أمّا الخزائن فهي الحقائق التكوينيّة الخارجية التي تُمثّل روح القرآن وحقيقته التي تجلّى الله تعالى فيها لخلقه ولكن لا يُبصرون ﴿**إلاَّ مَنْ رَحِمَ اللهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ**﴾[(٢)].

وتلك الخزائن ثابتة غير متغيّرة، باقية غير فانية، وقد أشير إلى هذه النكتة الشريفة في آية الخزائن، حيث يقول تعالى: ﴿**عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾، وما دام الشيء عنده سبحانه فهو باق ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾[(٣)].

رابعاً: القرآن ومَن خوطب به

روى الكليني في الكافي عن زيد الشحّام حديثاً طويلاً نذكر منه موضع الحاجة، وهو قول الإمام محمّد الباقر عليه السلام لقتادة بن دعامة[(٤)] «... **بلغني**

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الدخان: ٤٢.

(٣) النحل: ٩٦.

(٤) من مشاهير محدّثي العامّة ومفسِّريهم في البصرة، روى عن أنس بن مالك وأبي الطفيل وسعيد بن المسيب.

أنّك تُفسِّر القرآن؟» فقال له قتادة: نعم. فقال الإمام الباقر عليه السلام ـ بعد حوار واختبار لقتادة ـ: «**ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خُوطب به**»[(١)].

هذه الرواية الشريفة وما جاء بمضمونها لو قطعنا النظر عن أسانيدها وقصرنا النظر على متنها ومضمونها نجد أنّ الإمام عليه السلام ينكر على قتادة أن يكون عارفاً بالقرآن لأنّه ليس ممّن خُوطب به، كما هو واضح. وهذا يكشف لنا عن كون المعارف القرآنية مختصّة بطبقة معيّنة تتمثّل بمن خوطبوا بالقرآن الكريم. فمَن هؤلاء الذين خوطبوا بالقرآن؟ وهل تنحصر المعارف القرآنية كاملةً بهم؟

في ضوء ما تقدّم من المقدّمات الثلاث السابقة اتّضح لنا أنّ هنالك ظاهراً وباطناً، وأنّ هنالك تفسيراً وتأويلاً، وأنّ هنالك حقائق قرآنية تكوينيّة تمثِّل السقف الأعلى للمعارف القرآنية وأنّ نيلها لا يكون إلاّ بالحضور.

وبذلك يكون المقصود الأوّل أو النتيجة الأولى المستفادة من الحديث ـ وهي الأقرب إلى الفهم الأوّلي ـ هي أنّ المعرفة الحقّة التامّة بالقرآن الكريم والتي تعني الوقوف على الحقائق الغيبيّة منحصرة بمن خوطبوا به، فالمعرفة التامّة غير ممكنة لغيرهم.

يقول السيّد الخوئي في بيانه مُعلّقاً على هذه الرواية وما كان بمضمونها: «إنّ المراد من هذه الروايات وأمثالها أنّ فهم القرآن حقَّ فهمه، ومعرفة ظاهره وباطنه وناسخه ومنسوخه مختصّ بمن خوطبوا به... فهم المخصوصون

(١) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٨ ص ٣١٢ ح٤٨٥.

بعلم القرآن على واقعه وحقيقته وليس لغيرهم في ذلك نصيب»[1].

ولكنّ هذه النتيجة الأولى المؤيّدة بما أفاده السيّد الخوئي يمكن القبول بها شريطة أن يكون التفسير والتأويل بمعنىً واحد، أمّا إذا كان التفسير غير التأويل فإنّ دائرة الحضر والمنع سوف تتّسع لتشمل التفسير فضلاً عن التأويل، فلا يصحّ بعدها التفسير والتأويل إلاّ لمن خوطب به؛ لما عرفت من إنكار الإمام عليه السلام على قتادة التفسير، حيث قال له أوّلاً: «**بلغني أنّك تفسّر القرآن**».

وما نراه في المقام هو أنّ التفسير والتأويل علمان مستقلاّن رغم أنّ متعلّقهما هو القرآن الكريم، ولكن متعلّق التفسير هو ظاهر القرآن وألفاظه، ومتعلّق التأويل هو الحقائق القرآنية وباطنه.

فإذا ما ثبت إنكار الإمام عليه السلام على قتادة أو غيره لمجرّد التفسير، فمن باب أولى إثبات الإنكار للتأويل، وهذه هي النتيجة الثانية.

إنّ تفسير القرآن وإن كان مندرجاً ضمن دائرة العلوم الحصولية إلاّ أنّه ذو صلة وثيقة بالمعرفة الحضورية، كما ستعرف.

وأمّا النتيجة الثالثة ـ والأخيرة ـ التي نريد الانتهاء عندها والالتزام بها فهي أنّ قوله عليه السلام: «**لا يعرف القرآن إلاّ من خوطب به**» يشير إلى مجالين معرفيين، هما:

١ ـ الظاهر الحصولي، المندرج ضمن دائرة التفسير.

٢ ـ الباطن الحضوري، المندرج ضمن دائرة التأويل.

---

(١) البيان في تفسير القرآن للسيّد أبي القاسم الخوئي، نشر دار الزهراء، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ، بيروت: ص٢٦٨.

وقبل إيضاح هذين المجالين لابدّ أن نعرف أوّلاً أنّ قوله عليه السلام: (مَنْ خوطب به) لا يعني بالضرورة شخص النبيّ صلى الله عليه وآله أصالةً، وعترته الطاهرة عليهم السلام وراثةً، فإنّ هذه الوجودات الشريفة إنّما تُمثِّل المرتبة الأعلائية ممّن خوطبوا بالقرآن الكريم، ونكتة كونهم مخاطبين بالقرآن الكريم هو حيازتهم ملاك المخاطبة من قبل الله تعالى سواء كانت مخاطبتهم بواسطة أو بغير واسطة.

وملاك الأهلية للمخاطبة الإلهية لهم هو انفتاح قلوبهم الشريفة على عالم الغيب ووقوفهم على الحقائق والبواطن فضلاً عن الرقائق والظواهر.

إذا اتّضح ذلك فاعلم أنّ المجال المعرفي الثاني (الباطن الحضوري) وهو الانفتاح على الغيب، يوفّر للداخل فيه فرصة المخاطبة الإلهية بالقرآن.

بعبارة أخرى: إنّ من ملك الاستعداد وأهليّة الوقوف على الحقائق الغيبيّة بعد أن صارت مرآة قلبه صقيلة أو مزكّاة من الشوب، سوف يجد نفسه مُخاطباً بالقرآن الكريم.

وبوجود هذه النكتة سوف يتّضح لنا سرّ حالة الإغماء أو الغشية التي تنتاب البعض عند الصلاة أو عند تلاوة القرآن، ولعلّنا نقف عند هذا المعنى عمّا قريب.

وعليه فمن وقف على الغيب يكون قد قوي على التأويل وصار من المخاطبين بالقرآن إلهيّاً، هذا ما يتعلّق بالمجال الثاني.

وأمّا المجال الأوّل (الظاهر الحصولي) فإنّه بنفسه لا يتوقّف على الانفتاح على عالم الغيب ولكن الاستقلال به بعيداً عمّن خوطب بالقرآن أوّلاً وأُنزل على قلبه الشريف صلى الله عليه وآله سوف يجعل صاحبه ـ الذي قد يسمّى مفسِّراً وهو ليس كذلك وإنّما هو عامل بالرأي ـ بعيداً عن دائرة

المخاطبة القرآنية.

فمن فسّر القرآن برأيه أو بالأخذ بالطرق غير الشرعية، إمّا بالرجوع إلى أبواب ما أنزل الله بها من سلطان ﴿**إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى**﴾(١)، أو باتّخاذه نفسه باباً، فذلك لأنّه ترك ما جاء به ربّه من الهدى وراءه ظهريّاً واتّخذ الظنّ واتّباع الهوى دليلاً.

ولا ريب أنّ أولئك غير مخاطبين بالقرآن الكريم فيكون تفسيرهم، وإن أصاب الحقّ أحياناً، ضلالاً وإضلالاً.

وأمّا من فسّر القرآن ضمن هذا المجال المعرفي أيضاً ولكن بالرجوع إلى من جعلهم الله تعالى أئمّة يهدون بأمره فصاروا علماً ومرجعاً ومناراً ومداراً يدور معهم الحقّ حيث داروا فذلك منجىً له وحصن، ويجعله مخاطباً بالقرآن بواسطة ذلك المدار الحقّ.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ، يدور معه حيث دار**»(٢)، وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «**عليّ مع الحقّ والقرآن، والحقّ والقرآن مع عليّ، ولن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض**»(٣)، ولذا فهو عليه السلام باب مدينة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وقد قال تعالى: ﴿**وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾(٤).

---

(١) النجم: ٢٣.
(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج١ ص ١٣٨ ح ٩٧٥.
(٣) المصدر السابق: ج١ ص ١٣٩ ح ٩٨١.
(٤) البقرة: ١٨٩.

إنّ العترة الطاهرة عليهم السلام هم الأُذن الواعية التي وعت علوم القرآن الكريم ظاهره وباطنه، وهم القلوب المطهّرة التي تجلّت فيها المعارف القرآنية، وهم الذين عندهم علم الكتاب إجمالاً وتفصيلاً.

وقد كان سيّد العترة الطاهرة أمير المؤمنين عليه السلام يخطب أهل الكوفة قائلاً: «**سلوني قبل أن تفقدوني؛ فوالّذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو سألتموني عن آية آية في ليل أنزلت أو في نهار أنزلت، مكّيها ومدنيّها وسفريها وحضريها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وتأويلها وتنزيلها لأخبرتكم...**»(١).

وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**والله إنّي لأعلم كتاب الله من أوّله إلى آخره كأنّه في كفّي، فيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر ما كان وخبر ما هو كائن...**»(٢).

وعن بريد بن معاوية قال: قلت لأبي جعفر الباقر عليه السلام: ﴿**قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾(٣)؟ قال عليه السلام: «**إيّانا عنى، وعليّ أوّلنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبيّ صلى الله عليه وآله**»(٤).

فتلخّص إلى هنا أنّ التأويل هو الوقوف على الحقائق القرآنية. وأيّاً كانت مرتبة الوقوف ـ ما دام الوقوف صحيحاً في مقدّماته مثمراً في نتائجه ـ فإنّ الداخل فيه هو ممّن خوطب بالقرآن حقيقة، فإنّ الخطاب الإلهي يُراد بمضمونه خصوصيّة الوقوف على حقيقة أو جملة من الحقائق القرآنية تفصيلاً،

---

(١) التوحيد، للصدوق، مصدر سابق: ص ٣٠٥.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص ٢٢٩ ح٤.

(٣) الرعد: ٤٣.

(٤) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص ٢٢٩ ح ٦.

وبواسطة هذا الوقوف التحقّقي يستشرف الواقف الحقيقة الجامعة إجمالاً.

وأمّا التفسير، فإن أُريد به تحصيل المعارف القرآنية الظاهرية بالرجوع إلى طرقه الشرعية وأبوابه المنصّبة من قِبل الله تعالى، فذلك يكون ممّن خوطب بالقرآن ـ ولو مجازاً ـ وإن أريد به الرجوع إلى غير ذلك، كالعمل بالرأي أو الاستحسان أو الرجم بالغيب واتّباع الهوى، وما شابه ذلك، فذلك خارج عن دائرة الذين خوطبوا بالقرآن تخصّصاً لا تخصيصاً[1]، ولا يصدق في حقّه المخاطبة، لا حقيقةً ولا مجازاً.

خامساً: القرآن بين حامله وقارئه

لا شكّ أنّ حفظ القرآن وتلاوته من المستحبّات المؤكّدة التي حثَّ عليها الشارع المقدّس ووعد الحافظ لكتابه والتالي له أجراً عظيماً، ولكنّ هذين الأمرين المستحبّين لا يحقّقان أغراض نزول القرآن الحقيقيّة، فإنّ أغراضه الحقّة تكمن في وعايته وحمل مضامينه في القلب فتنعكس وعايته وحمله له سلوكاً قرآنياً إلهيّاً يمتاز به العبد عمّن دونه.

وأمّا إذا كان حافظ القرآن أو قارئه أو تاليه بعيداً عن مضامينه متخلّقاً بغير أخلاق القرآن فلا جدوى من حفظه وتلاوته بل قد يكون ذلك مضرّاً به، وقد ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**رُبّ تالٍ للقرآن والقرآن**

---

(١) الخارج تخصّصاً هو غير المشمول بالحكم من أوّل الأمر، ويكون الاستثناء فيه منقطعاً، وأمّا الخارج تخصيصاً فهو المشمول بالحكم من أوّل الأمر، ويكون الاستثناء متّصلاً، ومثالهما: أكرم أصدقاءك إلاّ زيداً، فإن كان زيد من أصدقائك فهو خارج عن الأمر بالإكرام تخصيصاً، وإن لم يكن من أصدقائك فهو خارج عن دائرة الإكرام تخصّصاً.

يلعنه»[١]، وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «**اقرأ القرآن ما نهاك، فإذا لم ينهك فلست تقرأه»**[٢].

ولذا فالقرآن ليس بالتلاوة وإنّما بالهداية والوعاية، والهداية والوعاية لا تلغيان فضيلة تلاوته بل لا يدومان إلاّ بتلاوته.

عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: «**إنّ هذه القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد.** قيل: يا رسول الله**!** فما جلاؤها؟ قال: **تلاوة القرآن»**[٣]، فتلاوته رافد يغذّي وعايته والهداية به، ولذا «**لقاح الإيمان تلاوة القرآن»**[٤]، فإذا اجتمعت التلاوة والوعاية كان صاحبهما على خير.

لقد ورد حثّ قرآنيّ على تلاوته في أكثر من مورد، وحيث إنّ سنّة المعصوم عليه السلام شارحة ومُبيّنة للقرآن فإنّه لا يبقى مجال لحمل التلاوة على معناها الأوّلي وهو القراءة بطريقة وكيفيّة مخصوصة؛ قال تعالى: ﴿**أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**﴾[٥].

إنّ تأكيد نوع الفعل بالمصدر يشار به إلى نوعية وكيفيّة مخصوصة لتلاوته، وهذا ما أوضحه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في ذيل هذه الآية الكريمة، حيث يقول: «**بيّنه تبياناً ولا تنثره نثر البقل ولا تهذّه هذّ الشعر، قفوا عند عجائبه، حرّكوا به القلوب، ولا يكون همّ أحدكم آخر**

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٩٢ ص ١٨٤ ح ١٩.

(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ٢٥٢٩ ح ١٦٥٥٣.

(٣) المصدر السابق: ج٣ ص ٢٥٢٤ ح ١٦٤٩٨.

(٤) غرر الحكم، عبد الواحد الآمدي، تحقيق السيد جلال الدين الآرموري، نشر جامعة طهران، الطبعة الثالثة: رقم (٧٦٣٣).

(٥) المزمّل: ٤.

السورة»[١].

فهذا هو أصل الترتيل، وأمّا مجرّد قراءته وحصر الهمّ بمخارج حروفه فذلك الذي أقام حروفه وضيّع حدوده، وأمّا التلاوة الحقّة التي جاء ذكرها في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ**﴾[٢]، فذلك مقام أرفع قد بيّنه الإمام جعفر الصادق عليه السلام حيث يذكر لهم أوصافاً تسعة، وذلك بقوله في ذيل هذه الآية الكريمة: «**يرتّلون آياته، ويتفهّمون معانيه، ويعملون بأحكامه، ويرجون وعده، ويخشون عذابه ويتمثّلون قصصه، ويعتبرون أمثاله، ويأتون أوامره، ويجتنبون نواهيه**»[٣].

ثمّ يردّ عليه السلام على من توهّم تلاوته بمجرّد قراءته وحفظه، إذ يقول: «**ما هو والله بحفظ آياته وسرد حروفه، وتلاوة سوره ودرس أعشاره وأخماسه، حفظوا حروفه وأضاعوا حدوده، وإنّما هو تدبّر آياته**»[٤].

ولعلّ من أبلغ النصوص التي تكشف لنا النقاب عن الفرق بين تاليه حقّاً وبين من ألمّ بحروفه وضيّع حدوده ما أخبر به أميرُ المؤمنين عليه السلام كميلَ بن زيادٍ رضي الله عنه فإنّه عليه السلام خرج «ذات ليلة من مسجد الكوفة متوجّهاً إلى داره وقد مضى ربع من الليل ومعه كميل بن زياد، وكان من خيار شيعته ومحبّيه، فوصل في الطريق إلى باب رجل يتلو القرآن في ذلك

(١) النوادر لقطب الدِّين الراوندي، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ: ص١٦٤.
(٢) البقرة: ١٢١.
(٣) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر «مجموعة ورّام» للورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، نشر مكتبة الفقيه: ج٢ ص ٢٣٦.
(٤) تتمّة الحديث السابق.

الوقت ويقرأ قوله تعالى: ﴿**أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّيْلِ ساجِداً وَقائِماً يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ**﴾[1] بصوت شجيّ حزين، فاستحسن كميل ذلك في باطنه وأعجبه حال الرجل من غير أن يقول شيئاً، فالتفت صلوات الله عليه وآله إليه وقال: **يا كميل لا تعجبك طنطنة الرجل؛ إنّه من أهل النار، وسأنبئك فيما بعد.** فتحيّر كميل لمكاشفته له على ما في باطنه ولشهادته بدخول النار مع كونه في هذا الأمر وتلك الحالة الحسنة، ومضى مدّة متطاولة إلى أن آل حال الخوارج إلى ما آل وقاتلهم أمير المؤمنين عليه السلام وكانوا يحفظون القرآن كما أُنزل. فالتفت أمير المؤمنين عليه السلام إلى كميل بن زياد وهو واقف بين يديه والسيف في يده يقطر دماً ورؤوس أولئك الكفرة الفجرة محلقة[2] على الأرض، فوضع رأس السيف على رأس من تلك الرؤوس وقال: يا كميل ﴿**أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّيْلِ ساجِداً وَقائِماً**﴾ أي هو ذلك الشخص الذي كان يقرأ القرآن في تلك الليلة فأعجبك حاله. فقبّل كميل قدميه واستغفر الله».[3]

فالذين راعوا حدوده، ووقفوا عند عجائبه، وتفهّموا معانيه، وحرّكوا به القلوب ووقفوا على إشاراته ولطائفه وحقائقه فأولئك هم حملة القرآن حقّاً، المحفوفون برحمة الله تعالى، الملبوسون بنور الله عزّ وجلّ، وهم عرفاء أهل الجنّة، وأشراف هذه الأمّة، من ولاهم فقد والى الله، ومن عاداهم فقد عادى الله تعالى، الذين كحلوا أعينهم بالبكاء إذ ضحك البطّالون، وأقاموا

---

(١) الزمر: ٩.

(٢) في رواية أخرى: مخلفة. انظر: محبوب القلوب، مصدر سابق: ص٤٩٨، المقالة الثانية.

(٣) بحار الأنوار ، مصدر سابق: ج ٣٣ ص٣٩٩ ح٦٢٠.

الليل إذ نام النائمون، وصاموا إذ أكل الآكلون. بهذه الأوصاف الرفيعة الجليلة قد وصفهم الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله في أكثر من مورد[١].

وبذلك نخلص إلى أنّ للقرآن قرّاء وحفظة وحملة، وأنّ القرّاء والحفظة إذا تجرّدوا عن الوعاية والدراية والتدبّر والتخلّق بأخلاق القرآن لم يحوزوا على فضيلة ذات قيمة واعتبار، وأنّهما مع الوعاية والدراية و... يكونون قد حازوا على كلّ شيء، فالمناط والمدار يكمن في التدبّر عقلاً وقلباً، والتخلّق به ظاهراً وباطناً.

سادساً: القرآن بين التحقيق والتحقّق

من مجموع الأبحاث السابقة في طريقيّة القرآن اتّضح لنا أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، وأنّ الظاهر يندرج في دائرة المعرفة الحصولية، وأنّ الباطن يندرج في دائرة المعرفة الحضورية، وهكذا في التفسير فهو حصوليّ، والتأويل فهو حضوريّ.

فإذا ما أردنا أن نعكس مسألة التحقيق (النظر الحصولي البرهاني)، والتحقّق (النظر القلبي الشهودي) على الظاهر والباطن، والتفسير والتأويل نجد نتائج هذا الانعكاس المعرفي واضحة جدّاً، وهذه هي النتيجة الطبيعيّة لمنهجنا المعتمد في أبحاث معرفة الله تعالى.

فالظاهر والتفسير وفهم العبارة والإشارة أيضاً، كلّ ذلك يندرج ضمن دائرة التحقيق المعرفي التي تمثّل أعلى مراتب المعرفة الحصولية، وأمّا الباطن والتأويل واللطائف والحقائق فكلّ ذلك يندرج ضمن دائرة التحقّق التي تمثّل المعرفة الحضورية.

---

(١) انظر هذه المعاني في ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص ٢٥٢٣.

فمن رام الظاهر القرآني والمكوث في دائرة التفسير، فعليه بالتحقيق وتصيّد الأدلّة والبراهين المجازة في قراءة النصّ القرآني. ومن رام الوقوف على ما وراء ذلك وصولاً إلى حقائق القرآن وروحه، فعليه بالتحقّق والحضور.

إنّ التحقيق في النصّ القرآني يعني الوقوف على جميع مقدّمات ومقتضيات قراءة النصّ القرآني، فإنّ كلّ قراءة للنصّ القرآني يُراد تقديمها الآن هي متأخّرة بطبيعة الحال عن زمان الصدور بأكثر من أربعة عشر قرناً، ولا ريب أنّ ظروف النصّ لها خصوصيّتها ومدخليّتها في قراءة النصّ، كما أنّ معرفة العام والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمُبين والمجمل، والناسخ والمنسوخ، والأدوات اللغوية نحواً وصرفاً وبلاغةً، وأسباب النزول، وغير ذلك من القرائن الحالية التي كانت تحفّ النصّ زمن الصدور، ومدخلية السنّة الشريفة في فهم النصّ القرآني، كلّ ذلك له مدخلية واضحة وأساسية في قراءة النصّ القرآني(١)، ولأجل ذلك تبرز عندنا الحاجة الملحّة إلى وجود الوسيط في فهم النصّ القرآني، ونعني بالوسيط هنا خصوص المتخصّص في التفسير(٢)، فإنّنا نحتاج في أمور دنيانا الصغيرة فضلاً عن الكبيرة إلى مراجعة أصحاب الاختصاص، فنذهب إلى الطبيب والمهندس والنجّار والخيّاط و...، فكيف بالأمور التي فيها بُعدان دنيوي وأخروي، كما هو الحال في قراءة النصّ القرآني، فإنّ شرعنة مقاطع الحياة وتفصيلاتها تتوقّف

---

(١) المراد بقراءة النصّ فهمه وترتيب النتائج على هذا الفهم.

(٢) حول مسألة الحاجة إلى وجود الوسيط في فهم النصّ يُرجع إلى كتاب: التفقّه في الدِّين، حوار مع السيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م: ص٧١.

بدرجة مُعتدّ بها على قراءة النصّ القرآني.

وبذلك يتّضح لنا أنّ قراءة النصّ القرآني تحقيقاً لا تتسنّى لأيّ أحد، قارئاً كان للقرآن أو تالياً له، وإنّما هي وظيفة المتخصّص الحائز على جميع المقدّمات التي أشرنا إلى جملة منها[1].

وأمّا القراءة التحقّقية فإنّ مجالها يتجاوز دائرة اللفظ والمفاهيم والذهن، ليدخل في مجال آخر غيبيّ، وهو دائرة المعاني الوجودية خارجاً، المجرّدة من المادّة وآثارها.

إنّ هذه التحقّقية الحقّة لها مستويات ثلاثة، هي:

١ ـ مشاهدة الحقائق القرآنية، فيكون القارئ قاصداً لها.

٢ ـ التحقّق بالحقائق القرآنية، فيكون القارئ واصلاً إلى مقصوده.

٣ ـ التحقّق بالحقيقة الجامعة للقرآن، فيكون القارئ مقصوداً للحقائق القرآنية بعد أن كان قاصداً وواصلاً.

أمّا المستوى الأوّل فإنّه ممكن جدّاً لكلّ من قطع السفر الأوّل من أسفار السلوك العملي الأربعة، وهو السير من الخلق إلى الحقّ، فلا يتسنّى لأحد الوقوف على الحقائق القرآنية مشاهدةً إلاّ بعد الخروج من تبعات عالم المادّة، فلم يعد محكوماً لها، بمعنى عدم الالتفات القلبي إلى شيء من ذلك البحر الأُجاج وقصر التوجّه إلى الله تبارك وتعالى.

وأمّا المستوى الثاني وهو التحقّق بالحقائق القرآنية لا مجرّد مشاهدتها فإنّها رتبة لا ينالها إلاّ من دخل السفر الثاني وتزوّد منه، وهو السير من الحقّ

---

(١) فلا ينقضي العجب من أولئك الذين لا يجيدون غير أحكام تلاوة القرآن فيفتون ويستدلّون به!

إلى الحقّ، ودرجة التحقّق هذه تشكيكيّة، أي أنّها ذات مراتب لا عدّ لها ولا حصر، لأنّها سير في المطلق وتحقّق بقدر إناء السائر لا المسار فيه، ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...**﴾(١)، فلم يكن السيل والتحقّق بقدر المسار فيه وإنّما بقدر السائر نفسه. إنّه طريق شاقّ طويل، أوّله الخروج من تبعات عالم المادّة وحاكميّته ولكن لا آخر له البتّة، فلا يملك السائر في الحقّ إلاّ أن يغلق دائرة سيره أو تُغلق هي بالفعل لتحوّل تمام استعداده إلى فعل، فيعود بما تحقّق به ليأخذ موقعه في الحياة هادياً ومرشداً بقدر ما يسمح له، وهذا هو حال السواد الأعظم من العرفاء، وإمّا أن يواصل سيره لعدم نفاد استعداده، فيمضي والتأوّه لسان حاله: «**آه من قلّة الزاد وطول الطريق وبُعد السفر**»(٢)، فإن حصلت استعدادات أخرى يولّدها عمل العائد فله العود والكرّة مرّة أخرى لسفره الثاني بغية التزوّد مجدّداً بالمعارف الحقّة.

وأمّا المستوى الثالث فذلك نصيب من أغلق دائرة السير في أسفاره العملية الأربعة ليعود إلى الخلق بعد أن انطلق منهم ولكنّه عود بالحقّ، يُبصر بالحقّ ويسمع بالحقّ وينطق بالحقّ، وبذلك تصطبغ كلّ حركاته وسكناته بالحقّ.

وفي هذا المستوى المعرفي الأعلائي جدّاً، وهو ما يصل إليه المعصوم عليه السلام يصبح القارئ تحقّقاً مقصوداً لتلك الحقائق القرآنية الحقّة، ومعنى كونه مقصوداً لها هو أنّه سوف يسمع ذلك النداء الإلهي الذي نزل على قلب النبيّ الطاهر صلى الله عليه وآله نازلاً عليه وبلا واسطة، وعندئذ يحقّ للسامع بالحقّ بعد أن يغشاه جلال الله سبحانه أن يقع بين يدي المنادي مغشيّاً عليه.

---

(١) الرعد: ١٧.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق: رقم الحكمة (٧٧).

ومن شواهد هذه الغشية الجلالية الحقّة في حضرة الحقّ سبحانه بعد سماع ندائه ما روي عن الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام[(١)] حين سُئل عن حالة لحقته في الصلاة حتّى خرَّ مغشيّاً عليه، فلمّا أفاق قيل له في ذلك، فقال عليه السلام: «**ما زلت أردّد هذه الآية**[(٢)] **على قلبي حتّى سمعتها من المتكلِّم بها، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته**»[(٣)].

فتحصّل إلى هنا:

• أنّ التحقيق في النصّ القرآني على حصوليّته فإنّه مشروط بمقدّمات معرفية لابدّ منها، فإن حصل عليها القارئ كانت له أهلية التفسير وإلاّ فهو مجرّد تال له ولا يتجاوز فهمه للنصّ المستوى العام المتاح للجميع.

• وأنّ التحقّق له مستويات ثلاثة، وهي: تحقّق مشاهدة، وتحقّق مزاوجة ومطابقة، وتحقّق سماع من القائل الأوّل بلا واسطة بعد أن تحقّقت المشاهدة والمطابقة.

---

(١) ورد في بعض الروايات أنّه الإمام جعفر الصادق عليه السلام. انظر: **التحف السنيّة** للسيّد عبد الله الجزائري (مخطوط): ص١٤٩، وفي **مشرق الشمس** للشيخ بهاء الدين العاملي (البهائي)، نشر مكتبة بصيرتي، ١٣٨٩ هـ، طبعة حجرية، قم: ص٤٠٤، وفي **رسائل الشهيد الثاني** زين الدِّين بن علي بن أحمد العاملي، نشر مكتبة بصيرتي، قم: ص١٤١، والأمر سهل؛ فكلّهم عليهم السلام نور واحد وحقيقة واحدة.

(٢) اختلف في تشخيص الآية، فقيل إنّها (إيّاك نعبد...)، وقيل إنّها (مالك يوم الدِّين)، والثاني هو الأرجح فقد نقل الكليني لنا أنّه عليهم السلام كان إذا قرأ (مالك يوم الدِّين) يكرّرها حتّى كاد أن يموت. انظر: **الكافي**، مصدر سابق: ج٢ ص ٦٠٢ ح ١٣.

(٣) **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء** للمولى محمّد محسن بن المرتضى المعروف بالفيض الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ: ج١ ص ٣٥٢.

عود على بدء

بعد هذه الوقفات المعرفية يكون قد تلخّص لدينا من مجموع العناوين الستّة السابقة ما يلي:

١ ـ إنّ هنالك مستويات معرفية مختلفة ووقوفات مختلفة، كما جاء ذلك في العنوان الأوّل.

٢ ـ إنّ هنالك ظاهراً وباطناً، وإنّ الظاهر دائرته الحصول والباطن دائرته الحضور، كما جاء ذلك في العنوان الثاني.

٣ ـ إنّ هنالك تفسيراً وتأويلاً، والتفسير يمسّ ظاهر القرآن، والتأويل يمسّ حقائق القرآن، كما جاء ذلك في العنوان الثالث.

٤ ـ إنّ هنالك ممّن خوطب بالقرآن الكريم وممّن لم يُخاطب بالقرآن، والذين خوطبوا به إمّا مجازاً كالذين وقفوا على الظاهر بمرجعية الطرق الشرعية لذلك، وإمّا حقيقةً كالذين وقفوا على حقائق القرآن سواء كان الوقوف في الجملة كما هو حال غير المعصوم، أو بالجملة[1] كما هو حال المعصومين الطاهرين المطهَّرين عليهم السلام.

وأمّا الذين لم يُخاطبوا بالقرآن فأولئك الذين فسّروا القرآن بالرأي والهوى فانتصروا بذلك للباطل وخذلوا الحقّ، وقد جاء ذلك كلّه في العنوان الرابع.

٥ ـ إنّ هنالك قرّاءً وحفظةً وحملة للقرآن الكريم، وإنّ المدار الفعلي الذي يُميّز حملة القرآن عن قرّائه وحفظته هو وعاية القرآن والتدبّر فيه

---

(١) في الجملة وبالجملة اصطلاحان استعملها المناطقة، ويُراد بالأوّل الإشارة إلى القضية الجزئية، ويُراد بالثاني الإشارة إلى القضية الكلّية.

والنظر في أسراره وعجائبه والوقوف على إشاراته ولطائفه وحقائقه، ودون ذلك فإنّه أشبه ـ إلى حدٍّ ما ـ بالمُكاء والتصدية[١]، وقد جاء ذلك في العنوان الخامس.

٦ ـ إنّ هنالك تحقيقاً وتحقّقاً في المعارف القرآنية، أمّا التحقيق فذلك هو دور المفسِّر المتخصّص، وهذا لا يتسنّى لكلّ قارئ وتالٍ للقرآن، كما هو واضح.

وأمّا التحقّق فهو الوقوف على اللطائف القرآنية وحقائقها إمّا بنحو المشاهدة العينيّة لها، وهذا هو المستوى الأوّل، أو التحقّق بها فعلاً على نحو المطابقة، وهذا هو المستوى الثاني، أو التحقّق بنحو سماعها من قائلها ومُنزلها، وهذا هو المستوى الثالث وهو أرفع مستويات التحقّق المعارفي في القرآن، كما عرفت ذلك في العنوان السادس.

من مجموع هذه النتائج المعرفية الستّ القيّمة يتّضح لنا ـ ولو إجمالاً ـ معنى كونه تعالى قد تجلّى في كلامه أو كتابه، ومعنى طريقيّة القرآن الكريم إلى معرفة الله الحقّة.

أمّا تجلّيه سبحانه فذلك لا يُلحظ بالعين الباصرة وإنّما بعين القلب البصيرة، حيث الوقوف على تلك اللطائف والحقائق القرآنية، ولا طريق إلى ذلك سوى التحقّق والحضور، ولذا قال الإمام الصادق عليه السلام: «**ولكن لا يبصرون**» في قوله: «**لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه**»، وهكذا في خطبة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا**

---

(١) المكاء: الصفير، والمكاء: طائر يكون بالحجاز له صفير شديد. والتصدية: التصفيق، وهو ضرب اليد على اليد، ومنه الصدى: صوت الجبل.
انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٤ ص ٤٦٣.

رأوه»[(١)].

فعدم الإبصار وعدم الرؤية يحكيان لنا حقيقة مهمّة وهي أنّ قراءة النصّ القرآني بنحو الحصول لا يُفضي إلى إبصار ذلك التجلّي ومن ثمّ لن ينتهى إلى معرفة الله سبحانه؛ ما يعني أنّ التفسير القرآني والظاهر القرآني والمعرفة التحقيقية البرهانية ـ فضلاً عن الساذجة ـ والوقوف الأوّل والثاني، والخروج عن دائرة المخاطبين بالقرآن إلهيّاً حقيقة، كلّ ذلك وإن كانت له قيمته المعرفية إلاّ أنّه لا يُفضي بنفسه أبداً إلى معرفة الله الحقّة.

وأمّا قراءة النصّ القرآني بنحو الحضور والتحقّق والشهود، والباطن والتأويل، والوقوف الثالث بقسميه (اللطائفي والحقائقي)، والدخول في دائرة المخاطبين بالقرآن إلهيّاً حقيقةً، فكلّ ذلك مُفضٍ موجب إلى تحقّق معرفة الله الحقّة.

وبذلك يثبت لدينا طريقيّة القرآن إلى معرفة الله سبحانه، ولم يبقَ لدينا سوى الإشارة إلى آلية الوصول إلى الباطن والتأويل والتحقّق والشهود والدخول في دائرة المخاطبين به حقّاً.

إنّ آلية الوصول إلى ذلك هي عين آلية مُجمل الطرق الأخرى السابقة، أعني:

١ ـ طهارة القلب من كلّ شوب وتزكيته من كلّ درن.

٢ ـ التقوى في العمل ظاهراً وباطناً.

٣ ـ العبودية المحضة لله سبحانه.

فمن طهُر قلبه واتّقى الله تعالى ظاهراً وباطناً في عمله واستقلّ قلبه

---

(١) تقدّم تصدير هاتين الروايتين (في كلامه) و(في كتابه) في أوّل سطور هذا الطريق.

بالإشارة إليه وحده لا شريك له فسوف يجد ـ لا محالة ـ ذلك التجلّي الحقّ في كلماته وكتابه.

جديرٌ بالذكر أنّنا كنّا في أوّل شروعنا في هذا البحث (طريقيّة القرآن إلى معرفة الله سبحانه) قد استفتحنا بذكر آية كريمة، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾[1]، ولم نُشر إلى أيّ وجه تفسيريّ أو تأويليّ لها ولم نستقرئ كلمات المفسّرين في ذلك، ولسنا بصدد الوقوف على ذلك في آخر سطور هذا البحث، لأنّنا قد وقفنا بالفعل على مضامين هذه الآيات الكريمة ولكن بالضمن والإشارة والتلويح، ومن أمعن النظر في ذلك سوف يجده أقرب إلى التصريح منه إلى الإشارة والتلويح.

وعليه فمن وقف على مضامين هذا الطريق الخامس سيجد أبواب هذه الآيات المكرّمة مُشرعة أمامه، ولذا سوف نكتفي بطلب الوقوف على مضامينه ليجد القارئ المتفحّص معاني الآيات الكريمة واضحة أمامه.

ولله الحمدُ من قبلُ ومن بعد.

(١) الواقعة: ٧٧ ـ ٧٩.

الطريق السادس

الإمام

* تمهيد.
* مقام الإمامة.
* ملاكات الإمامة.
* البعد التشريعي في الإمام.
* التشريع بين البيانية والتأسيس.
* البعد التكويني في الإمام.
* نكات خمس.
* البعد السياسي في الإمام.
* البعد المعرفي في الإمام.
* المراتب المعرفية بين الأئمّة.
* ورثة الإمام.
* عود على بدء.
* تتمّة.

تمهيد

عن أبي بصير عن أبي عبد الله (الصادق) عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾[1] قال: «**طاعة الله ومعرفة الإمام**»[2].

في ضوء هذا الخير الحِكميّ الكثير ستدور أبحاث الطريق السادس من طرق معرفة الله تعالى لننهل معاً، من عين صافية، فنكون على بيّنة من ربّنا ويقين من أمرنا وتبيان من شأننا. وبُغية التمهيد لذلك، سنحاول التدرّج في عرض طريقية الإمام عليه السلام طبقاً لمنهجنا الذي جرت في ضوئه أبحاث الطرق السابقة.

يفترض أن يكون لكلّ شيء اسم ورسم ومضمون. فالاسم وجود لفظيّ يُشار به إلى الشيء، والرسم هو الصورة الخارجية للشيء، أمّا المضمون فهو الوجود الباطني والحقيقي للشيء. وهكذا الحال في الإمام فله اسمٌ ورسمٌ ومضمون.

لا ريب أنّنا لا نعني بطريقيّة الإمام إلى معرفة الله الحقّة معرفة الاسم ولا الرسم ولا الاثنين معاً، وإنّما هو خصوص المضمون، فهو مناط طريقيّته لا غير، وإن كان للرسم أثر نفسيّ في القابل ورصيد معنويّ

---

(١) البقرة: ٢٦٩.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص١٨٥ ح١١.

يستفيده الفاعل في قوة التأثير. وهذا يكشف لنا سرّ خلوّ المعصوم عموماً والنبيّ والإمام خصوصاً من كلّ عيب جسديّ، فضلاً عن خلوّه من كلّ عيب نفسيّ وخُلُقيّ. فالمعصوم عموماً هو مظهر من مظاهر الجمال الإلهي، فينبغي أن يكون محلَّ جذبٍ في الشكل أيضاً لا محلَّ طرد، ولكن حسن الصورة لم يكن ولن يكون هو المناط الموجب لمنصب الإمامة القرآنية والخلافة الإلهية، وبذلك يتّضح أنّ معرفة الإمام والخليفة الإلهي باسمه ورسمه لا تكفل لطالب المعرفة حصول المراد، وإن كان ذلك يمهِّد للوصول إلى المضمون والمناط الفعلي في إمامة الإمام القرآنية[1].

وعليه فمعرفة المضمون الفعلي للإمام هو الطريق الأوحد في طريقيّة الإمام إلى معرفة الله تعالى، وهذا المضمون يمكن أن يقرأ بقراءات ثلاث أو وقوفاتٍ ثلاثة، كما هو الحال في مجمل الطرق المعرفية السابقة.

الوقوف الصوريّ الساذج

لا ريب في أنّ هذا النمط المعرفي لا يوفّر للعارف أدنى مراتب المعرفة التي ينبغي أن يعرفها كلّ إنسان مخاطب بالتكاليف الشرعية؛ لأنّ معرفة الإمام من الواجبات الشرعية والضرورات الأولية في حصول الهداية.

عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (الباقر) عليه السلام: أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: «**إنّ الله عزّ وجلّ بعث محمداً** صلّى الله عليه وآله **إلى الناس أجمعين رسولاً وحجةً لله على جميع خلقه في أرضه، فمن آمن بالله واتّبعه وصدّقه فإنّ معرفة الإمام منّا واجبة عليه...**»[2].

(١) سيأتي بيان الفرق بين الإمامة القرآنية والإمامة الكلامية.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص١٨٠ ح٣.

ولكون معرفة الإمام واجبة ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في عاقبة عدم المعرفة هذه قوله: «**من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية**»[١]. وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن هذه الميتة الجاهلية، أهي جاهلية جهلاء أم جاهلية لا يعرف إمامه؟ فقال عليه السلام: «**كفر ونفاق وضلال**»[٢].

فمعرفة الإمام واجبة وضروريّة لئلاّ يموت الإنسان ميتة كفر ونفاق وضلال، ولكي يرتقي به عليه السلام السلّم المعرفي الحقَّ وصولاً إلى الهدف والغاية من أصل الخلق وهو معرفة الله سبحانه.

إنّ مجرّد معرفة أسمائهم عليهم السلام وأشخاصهم وكونهم أرحاماً للنبيّ صلى الله عليه وآله وقرباه، لا يعدل في الميزان جنح بعوضة. فكثير من المسلمين يعرفون أهل البيت عليهم السلام بأسمائهم وأشخاصهم ولكنّهم لم يحصلوا بذلك على مناط المعرفة المطلوبة أو الحدّ الأدنى منها. فمن اقتصرت معرفته على الحدّ الصوريّ الساذج[٣] فإنّه يبقى مشمولاً لميتة الجاهلية، على حدّ تعبير الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، هذا إن لم يكن مناوئاً محارباً مُبخساً لحقِّهم عليهم السلام في حياته، وإلاّ فذلك هو الضلال المبين.

عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «**...ألا وإن الرادّ علينا كالرادّ على رسول الله جدِّنا، ومن ردّ على رسول الله صلّى الله عليه وآله فقد ردَّ على الله...**»[٤].

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٣٧٧ ح٣.
(٢) المصدر السابق: ج١ ص٣٧٧ ح٣.
(٣) أي المعرفة التي لا يترتّب عليها أيّ أثر من حبّ أو طاعة أو التزام.
(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٩٧ ص١٢٢ ح٢٦. وفي الكافي الشريف: عن الإمام الصادق عليه السلام. أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٢٦ ح١٠.

إنّ المعرفة الساذجة في صورة خلوّها من موجبات الضلال المبين عديمة الفائدة ولا تنجي صاحبها من الميتة الجاهلية، والتي تعني الموت على غير دين الإسلام؛ ﴿**وَمَنْ يَبْتغِ غَيْرَ الإسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ**﴾[١] أيّاً كانت معارفه ومراتبه ومنازله ومقاماته، فذلك هو الهباء المنثور.

الوقوف الصوري التحقيقي

إنّ هذا النمط المعرفي التحقيقي يمثّل الحدّ الأدنى من معرفة الإمام عليه السلام المطلوبة والواجبة، ولكنّها لا توجب للعارف بها معرفة الله تعالى الحقّة.

ومناط هذه المعرفة التحقيقية هو أن يعتقد العارف تحقيقاً بأنّ الإمام عليه السلام هو المفترض الطاعة، فيأخذ بأوامره وبنواهيه[٢] ويعتقد أنّ الإمام هو الأولى به من نفسه[٣] فلا يردّ له أمراً ولا يترك له طلباً، ويتولّاه على أكمل وجه، ويتبرّأ من أعدائه عليه السلام على أكمل وجه أيضاً.

في هذا النمط المعرفي يكون العارف تحقيقاً قد عرف إمام زمانه؛ فعرف ربّه، ولكنّها معرفة لم يقف فيها العارف على مضمون الإمام ومناطات إمامته وخلافته. إنّها القدر المتيقّن من مطلوبيّتها، بها ينجو الإنسان من الميتة

---

(١) آل عمران: ٨٥.

(٢) قال تعالى: ﴿...**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**...﴾ الحشر: ٧.

(٣) خطب الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله بالمسلمين يوماً فقال: «... **أيّها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟** قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: **إنّ الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعليّ مولاه**...». انظر: الغدير للشيخ عبد الحسين الأميني، نشر دار الكتاب العربي، بيروت: ج١ ص١١.

الجاهلية الجهلاء التي بطانتها الكفر والضلال والنفاق، كما عرفت.

وبهذا القدر من الطاعة والالتزام في التولّي والتبرّي يكون الإنسان عارفاً بإمام زمانه، ومأجوراً في عباداته ومعاملاته، ولا غضاضة عليه بعد ذلك، سواء التقى بإمام زمانه أو لم يلتقِ به، وبذلك يكون قد حقّق ركناً أساسياً في معرفة الله تعالى في حدود دائرة التحقيق.

عن أبي حمزة قال: قلت ـ لأبي جعفر عليه السلام ـ :جُعِلْتُ فِداكَ، فما معرفة الله؟ قال: «**تصديق الله عزّ وجلّ، وتصديق رسوله صلى الله عليه وآله، وموالاة عليّ عليه السلام، والائتمام به وبأئمّة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله عزّ وجلّ من عدوِّهم، هكذا يُعرف الله عزّ وجلّ**» [١].

ومن لوازم الموالاة والائتمام بالإمام عليه السلام الاعتقاد بعصمته وأعلميَّتِهِ وأفضليّته المطلقة على سائر أفراد الرعيّة. فمعرفة العصمة ولوازمها داخلة في المعرفة التحقيقية.

إذا نحصر وقوفنا المعرفي إزاء جميع الصفات والملاكات والخصائص التي يمتاز بها الإمام، على آثارها لا على وجودها الفعلي وحقيقتها الباطنية، فإنّ وقوفنا هذا لا يخرج عن دائرة التحقيق، وهذا التحقيق المعرفي ـ لا التحقّق ـ يوجِد للعارف فرصة للإيمان والتصديق والالتزام بخطّ الإمام والسير على نهجه ولكنّه لا يُلزِمه بذلك ولا يضطرّه إليه، ومن هنا يتّضح لنا السبب في انفلات كثير من رعايا الأئمّة عنهم ـ كلّ إمام بحسب زمانه ومكانه، وخذلانه وربّما الانتصار لأعدائه، رغم أن كلّا كان عارفاً بأن هذا المعصوم هو الإمام المفترض الطاعة وأنّه أفضل أهل زمانه، ولكن حبّ

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص١٨٠ ح١.

الدنيا والميل إلى الراحة والدعة والطمع بجوائز السلطان غلبت عليهم، فلم تنفعهم معرفتهم الصورية التحقيقيّة بالإمام فباع بعضهم دينه ومعرفته ونصرة إمام زمانه بدراهم معدودة[١]، وباع آخرون كلّ ذلك وزادوا في الطين بلّة حين اصطفّوا مع الطواغيت في خندقٍ واحد[٢].

ومن ثمّ فهذا النمط المعرفي وإن كان يحقّق الحدّ الأدنى من المعرفة المطلوبة إلّا أنّه لا يحمل معه ضمانة الالتزام به. إنّه وقوف يدعو الإنسان إلى صقل مواهبه وتغيير سلوكه ويرغّبه بامتطاء الجادّة، إلّا أنّه لا يحمله على ذلك، فيبقى الإنسان رهناً لنوازعه ورغباته وأهوائه.

وينبغي أن يعلم أنّ الاستجابة لتلك الدعوة، وهذا الوقوف المعرفي، والظهور بالوقوف على الجادّة، لا يعني صلاح الإنسان وسلامة موقفه، فقد يكون ذلك التحرّك ـ وإن وافق الحقّ ظاهراً ـ جاء نتيجة حسابات مادّية مسبقة، كالذي كان يقاتل مع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من أجل نخيلاته أو شويهاته أو أحساب قومه[٣].

---

(١) كعبيد الله بن العباس الذي كان قائداً لجيش الإمام الحسن عليه السلام فأغراه معاوية بدراهم فاستجاب له، مع أنّ معاوية كان قد قتل ولديه في اليمن.

(٢) كأتباع عبيد الله بن زياد حيث خرجوا إلى حرب الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء رغم أنّ كثيراً منهم كانوا ممّن يجلسون تحت منبر أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فخذلوا أباه وطعنوا أخاه وتجمّعوا لقتاله، مع أنّ صور النخيلة ما زالت ماثلة أمامهم ـ والنخيلة موقع كان يتجمّع فيه جيش الأمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ إلا أنّ شقوتهم قد غلبت عليهم، والعبرة بالخواتيم.

(٣) يُذكر أنّ رجلاً يدعى (قزمان) قاتل مع الرسول صلى الله عليه وآله قتالاً شديداً فلمّا أوقعته الجراح حمله المسلمون وقالوا له: أبشر يا قزمان فقد أبليت اليوم. فقال لهم: بم تبشِّرون؟ ما قاتلتُ إلّا عن أحساب قومي، ولولا ذلك ما قاتلت! فلمّا اشتدّت عليه=

وما انقلاب السواد الأعظم من الأمّة على أعقابهم بعد رحيل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إلّا شاهد آخر على ما نقول ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ**﴾(١) فكان الشاكرون قلّة يُعدّون على الأصابع ﴿**وَقَليلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ**﴾(٢).

الوقوف التحقّقي الشهودي

وهو الوقوف الثالث كما عرفت في مجمل أبحاثنا السابقة، حيث يقف فيه العارف على حقيقة الشيء وبطانته بقدر شهوده ودرجة كشفه المقترن بدرجة استعداداته، ﴿... **فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**...﴾(٣).

بهذا النمط المعرفي الأعلائي يقف العارف على المناطات والملاكات الفعلية التي يتحرّك في ضوئها الإمام عليه السلام، فلا يملك حيال شهوده الحقّي هذا إلّا الطاعة لله تعالى والالتفات إلى أوامره ونواهيه سبحانه، فيمضي واليقين يملأ وجدانه.

إنّ هذا التحقّق المعرفي بما عليه الإمام عليه السلام واقعاً ـ وكلٌّ عارف بحسبه ـ يأخذ بعنق صاحبه نحو الطاعة والصيرورة في خدمة الحقّ. وحيث إنّ هذا التحقّق يحتاج بلوغه إلى مقدّمات كثيرة أهمّها تزكية النفس

= الجراح أخذ من كنانته شقصاً ـ نصل عريض ـ فقتل به نفسه. انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٢٠ ص٩٨.

(١) آل عمران: ١٤٤.

(٢) سبأ: ١٣.

(٣) الرعد: ١٧.

وصلاح السريرة؛ فإنّ دائرة المتحقّقين عادةً ما تكون ضيّقة جدّاً.

وبهذه المعرفة الحقّة يكون العارف تحقّقاً قد وقف على أعظم بوّابة تطلّ به على معرفة الله، حيث سيقف من خلال الإمام على تجلّيات الأسماء الحسنى في إمامه المنصوب له إلهياً، فتكون معرفة الإمام هي معرفة لتلك الأسماء المتجلّية فيه.

قبل الشروع بهذه الحقائق الوجودية ـ التي بمجموعها تؤلّف عالَماً خاصّاً فريداً من نوعه، استجمعت فيه من الكلمات ما لم تُستجمع في سواه من عوالم الإمكان، وهو عالم الإنسان الكامل ـ ينبغي التطرّق إلى مقام الإمامة وملاكاتها وآثارها.

ومن الواضح أنّ أبحاث هذا الطريق لا تتكفّل بالوقوف على حقائق ذلك العالم الأقدس، لأنه لا سبيل للوصول إليه والوقوف على أعتابه إلّا بالحضور والشهود الحقّي، وإنّما نحاول من خلال مفردات هذا البحث أن نقف قليلاً عند مقام الإمامة، ثمَّ نستشرف المبادئ الأولية والملاكات الأساسية التي يتقوّم بها ذلك العالم الأوحدي في كمالاته وتجلِّياته، لنقف بعدها على آثار تلك الملاكات في أبعادها التشريعية والتكوينيّة والمعرفية، لتشير بذلك المقام وتلك الملاكات وآثارها إلى الحقائق الفعليّة لذلك العالَمَ الأقدس الذي شاء الله تعالى له أن يكون محلّ معرفة الله تعالى[1].

---

(١) ورد في جملة من زيارات أهل البيت عليهم السلام هذا المقطع: «... **السلام على محالّ معرفة الله**»، والمحالّ جمع محلّ، أي إنهم مواضع معرفة الله تعالى، فهم عليهم السلام ليسوا طريقاً إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فحسب وإنّما بمعرفتهم يُعرف الله تعالى، كما سيتّضح جليّاً في الأبحاث اللاحقة.

مقام الإمامة

إنّ مقام الإمامة عند الأنبياء أشرف وأرفع من مقام النبوّة عندهم، فمن تقلّد هذا المقام الإلهي والمنصب الرباني، سواء كان نبياً أو وصياً يكون قد وُضع في أرفع وأسمى مواقع النيابة ودرجات الخلافة، فتكون النسبة بين الإمامة وبين النبوة هي نسبة العموم والخصوص من وجه. فقد تجتمع النبوّة والإمامة في شخصٍ واحد كما في أولي العزم (وهم نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى والنبيّ الخاتم صلوات الله عيهم أجمعين)، وقد تفترق الإمامة عن النبوّة كما في أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وقد تفترق النبوّة عن الإمامة كما في معظم أنبياء الله تعالى.

ومن أدلّة أشرفية مقام الإمامة على النبوّة صريح القرآن كريم في قول الله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾[١]. ومن الثابت نقلاً أنّ إبراهيم عليه السلام قد تعرّض لجملة ابتلاءات في زمن نبوّته ثمّ نال بعدها مقام الإمامة

فتحصّل إلى هنا أنّ مقام الإمامة أشرف مقامات النيابة والخلافة على الإطلاق.

ملاكات الإمامة

نحاول من خلال الظواهر القرآنية الوقوف على ما ظهر منها من ملاكات الإمامة، فقد ذكرتْ جملة من الآيات القرآنية أمرين أوْحَتْ بأنّهما المناط في جعل الإمامة وتسنّم هذا المنصب الأرفع، وهما:

---

(١) البقرة: ١٢٤.

١ – الصبر.

٢ – اليقين بآيات الله تعالى.

وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾[١].

فعدّت الآية الكريمة الصبر ومن قبله الإيقان بالآيات مقوّمي الإمامة.

فما هو الصبر، وما هي مراتبه؟ وما هو اليقين، وما هي مراتبه؟

أوّلاً: الصبر

الصبر لغةً: حبس النفس من الفزع من المكروه والجزع عنه، بمنع الباطن من الاضطراب، والأعضاء من الحركات غير المعتادة[٢].

فإن كان من أجل إظهار الثبات أمام الناس حتّى يكون مَرْضيّاً عندهم؛ فذلك هو صبر العوامّ ولا أجر فيه، لأنّ المقصود فيه غير الله تعالى، وما ذلك إلّا لأنّهم ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الحيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾[٣].

وإن كان لأجل طلب ثواب الآخرة فهو صبر العبّاد الزهّاد، الذين وعد الله تعالى بإيفائهم أجورهم فقال: ﴿**إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[٤].

---

(١) السجدة: ٢٤.

(٢) مسكّن الفؤاد للشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، قم: ص٤١.

(٣) الروم: ٧.

(٤) الزمر: ١٠.

وإن كان ذلك ابتهاجاً منهم ورضىً بما أولاهم ربّهم، فإنّه صبر العارفين وإن كان في صورته الظاهرية أمراً مكروهاً.

إنّ صبر العارفين يأخذ طابع الحبّ والوله بما جاء به المحبوب، وأولئك الذين بشّرهم ربّهم بصلواتٍ ورحمة ﴿**وبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ * أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِن رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ**﴾[1].

يُروى أنّ جابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله مرض، فعاده الإمام محمد الباقر عليه السلام فسأله: «**كيف تجد حالك؟**» قال: أنا في حال الفقر أحبّ إليَّ من الغنى، والمرض أحبّ إليَّ من الصحَّة، والموت أحبّ إليَّ من الحياة.

ولا ريب أنّ الفقر والمرض والموت ابتلاءات تحتاج إلى صبر شديد، وقد كان جابر يطلب بذلك أجر الآخرة إلا أنّه قدّم ما يحبّه هو، وإن كان يستلزم منه صبراً، ولم يقدّم ما يريده الله تعالى، ولذا أجابه الإمام عليه السلام بقوله: «**أمّا نحن أهلَ البيت، فما يرد علينا من الله من الفقر والغنى والمرض والصحّة والموت والحياة فهو أحبُّ إلينا**»[2]، لأنه من عطايا المولى القدير، وكلّ ما هو آتٍ منه فهو محبوب ومطلوب.

ولعلّ صبر العوامّ ينسجم مع الوقوف الصوريّ الساذج، كما أنّ صبر العبّاد الزهّاد ينسجم مع الوقوف الصوريّ التحقيقي، ويكون الوقوف التصديقي التحقّقي منسجماً مع صبر العرفاء، والعارف هو كلّ من وقف على معرفة الله تعالى وتحقّق بها، وهو العالم الربّاني، ودونه إمّا متعلّم على

---

(١) البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٢) جامع السعادات، مصدر سابق: ج٣ ص٢٨٥.

سبيل النجاة، أو جاهل تتجاذبه الأصوات المختلفة وتعصف به الرياح المتعاكسة(١).

والصبر بمرتبته الثالثة المناسب للتحقّق هو المناط الأوّل المعتمد في مقام الإمامة الإلهية دون المرتبتين الأولى والثانية.

أمّا موارد الصبر فهي:

١ - الصبر عند المصيبة.

٢- الصبر على الطاعة.

٣- الصبر عن المعصية.

فلا يظهر من الصابر جزع ولا شكوى عند المصيبة ـ سواء كانت في نفسه كالمرض أو في مالِه أو في ولْده وعرضه وعياله ـ وذلك هو الصبر الجميل المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِيلاً**﴾ (٢) حيث سئل الإمام محمد الباقر عليه السلام عن الصبر الجميل فقال: «**ذلك صبر ليس فيه شكوى إلى الناس**» (٣)، وعدم الجزع ـ كما عرفت ـ هو بقاء الطمأنينة والاستقرار النفسي وعدم الاعتراض ظاهراً وباطناً، وقد روي أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد هملت عيناه بالدموع عند وفاة ولده إبراهيم، وقال في ذلك: «**تدمع العين ويحزن القلب ولا نقول ما يسخط الربّ وإنّا بك يا إبراهيم**

---

(١) ورد عن عليّ عليه السلام: «**الناس ثلاثة: عالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع، أتباع كل ناعق، يميلونَ مع كلّ ريح...**» الخصال للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٠٥هـ: ص١.

(٢) المعارج: ٥.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٩٣ ح٢٣.

لمحزونون...»[1] يكون منه ذلك ولا يقصد بدمعته الرحيمة وحزنه النبوي سوى وجه محبوبه ومعبوده وغاية منتهاه، فلا تزيده الدمعة إلّا قرباً، والحزن إلّا وجداً وولهاً بالله تبارك وتعالى.

وكان صلى الله عليه وآله إذا نزلت بأهله شدّة يأمرهم بالصلاة ويقرأ: ﴿**وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا**﴾[2] والأمر بالصبر عند البلاء لأجل حفظ آثاره الوضعية؛ فإنّ تحت نيران البلاء والمحنة أنوار النعمة.

وقد كان الأنبياء هم الأشدّ بلاءً، وقد كان الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أشدّهم بلاءً، وروي عنه صلى الله عليه وآله قوله في ذلك: «**ما أُوذِيَ نبيٌّ مثل ما أُوذيت**»[3].

وقد كان يدفع بالتي هي أحسن؛ لأنّ خلقه القرآن، فصبَرَ في جميع أحواله، فاستحقَّ البشرى من ربّه بجعل الإمامة في عترته الطاهرة، ووصفَهم بالصبر[4] بقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾[5].

إنّه الصبر على المصائب والنوائب التي تتصدّع منها الجبال الصمّ، فمنهم من يُلوَّع بفقد وديعة عنده، ومنهم من يُقطَّع بالسمّ، ومنهم من ترُضّ الخيول صدره، ومنهم من يُغيّب في السجون أوطاراً يغيب فيها

(١) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦٢ ح٤٥.
(٢) طه: ١٣٢، انظر الدر المنثور لجلال الدِّين السيوطي، نشر دار المعرفة الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ: ج٥ ص٦١٣.
(٣) كشف الغمّة، علي بن عيسى الإربلي، نشر دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥م: ج٣ ص٣٤٦.
(٤) انظر أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٨٨ ح٣.
(٥) السجدة: ٢٤.

ذِكره، ومنهم من كان وما زال يتجرّع عبر قرونٍ طوال آلام غيبته، فـ ﴿سَلاَمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾(١).

وأمّا الصبر على الطاعة وعن المعصية فإنّه يختلف بحسب نوع الطاعة ونوع المعصية، فنفس أداء الصلوات اليومية يحتاج إلى صبر ولكنّ أداءها في أوّل أوقاتها يحتاج إلى صبر أكبر، وأداؤها بنوافلها يحتاج إلى صبر أكبر، وإتيان ذلك في المسجد يحتاج إلى صبر أكبر.

ثمّ أداء كلّ ذلك بالمستوى الظاهري من الصلاة يحتاج إلى صبر معيّن ولكن أداءها بحضور قلبيّ وتوجّه كامل يحتاج إلى صبر أكبر وأعظم، وهكذا في العبادات الأخرى.

ثمّ الصبر على العبادة نفسها شيء، والصبر على عدم إظهارها بين الناس شيء آخر يحتاج إلى استعداد أكبر، والشكر على أداء هذه العبادات وحفظ سريّتها يحتاج إلى صبر أعظم وأعظم.

وكلّما اتسعت الرقعة المعرفية للإنسان احتاج إلى درجة أكبر وأعظم من الصبر، إمّا لالتزامه بالموارد المندوبة على نحو قريب من وجوبها عملاً؛ فيشعر بالذنب لترك مورد منها، أو لتقصير في كيفية أدائها، وإمّا لازدياد درجة الحضور القلبي إلى مستوى لم يعهده من قبل؛ فيكون الرجوع عنه بخساً في حقّه وحقّ ربّه جلّ وعلا، فيحتاج ذلك المستوى الحضوري صبراً أكبر وأعظم.

ولا ريب أنّ صبر العالم في العبادة أعظم من صبر الجاهل، وصبر العارف حضوراً أعظم من صبر العارف حصولاً في العبادة، ولا يخفى أنّ

---

(١) الرعد:٢٤.

العبادة وإن كانت محبوبة بنفسها (بمعنى أنّ الإنسان يحبّ لنفسه أن يكون عابداً) ولكنّ النفس بطبعها تنفر من العبادة وإدامتها إمّا نتيجة حبّها للراحة والاسترخاء والكسل، كما في العبادات اليوميّة، وإمّا لحرص وبخل وشُحّ[(١)]، كما في الحجّ والجهاد بالمال ودفع الحقوق الشرعيّة.

ولأجل صعوبة ذلك يحتاج الإنسان العاقل أن يتأمّل ويدقّق كثيراً في تصحيح النيّة والإخلاص، فربّما يدفع البعض حقوقه الشرعيّة بغير رضىً منه أوبانزعاج وتنفّر، فيغفل بذلك عن قصد القربة من الله تعالى، فيكون قد خسر ماله وأجر عمله هذا[(٢)].

هذا في الطاعات، وأمّا المعاصي فإنّ أشدّها على الإنسان والتي تحتاج إلى صبر عظيم منه هي المعاصي التي تكون ميسّرة وسهلة على صاحبها، كالغيبة والكذب والبهتان والثناء على النفس بما ليس فيها ونفي محاسن الآخرين بما هم عليها.

إنّ الذات الإنسانيّة تميل ميلاً كثيراً إلى إثبات الكمالات لها، ونفيها عن غيرها، ولأجل هذا الميل الشديد يحتاج الإنسان إلى صبر عظيم لكبح هوى النفس عن مدحها ولجمها عن ذمّ غيرها.

إنّ التحكّم بهوى النفس أمر عظيم وديمومته أمر أعظم، ﴿**وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ**﴾[(٣)].

وما أعظم من ذلك هو الصبر على أذى الآخرين وعدم دفعه بالمثل مع القدرة عليه، شرط أن لا يصل المقام به إلى حدّ الإذلال، وإلّا فَقَد يجب

(١) الشحّ أشدّ من البخل، والبخل أشدّ من الحرص.
(٢) المراد من الحقوق الشرعيّة خصوص الزكاة الماليّة والبدنيّة والخمس.
(٣) فصلت: ٣٦.

عليه ذلك، وقد ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**صل من قطعك، وأعطِ من حرمك، واعفُ عمّن ظلمك، فإنّك إن فعلت ذلك كان لكَ عليهم من الله ظهير**»(١).

إنّ الصلة والإعطاء والعفو تحتاج إلى مراتب كبيرة من الصبر، ﴿**وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ**﴾(٢).

ويصل المطاف بالصابر أن يعطى من نفسه فيتعاطى مع عدوّه وكأنّه وليّ حميم، وأشدّ ما يُكافأ به العدوّ هو أن يُطاع الله فيه، فإنّ العدوّ عادة ما يتوق إلى وقوع المعصية منك، ولا ريب أنّك بالصبر عليه ستملأ فمه حجراً وتحفظ نفسك من الرغبة في الانتقام.

إنّ الصبر الذي يعتبر ركناً أساسياً في ملاكات الإمامة لابدّ أن يكون في أعلى وأشرف مرتبة. إنّه الصبر الذي نسبه الله سبحانه إلى أُولي العزم من رسله بقوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ**﴾(٣)، سواء كان عند المصائب والنوائب أو على الطاعات أو عن المعاصي، ولا ريب أنّ الصبر في أيّ نوع من هذه الأنواع الثلاثة إذا كان هو الأشدّ فهو الأكثر ثواباً والأعظم كمالاً.

ومن يقرأ سيرة الأنبياء والأوصياء عموماً وسيرة النبي وأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين يجد من الشواهد على سموّ درجات صبرهم وقوّة عزمهم ما يصعب حصره ويندر وجوده فيمن هم دونهم.

---

(١) مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج١٥ ص٢٥٢ ح٢.
(٢) الشورى: ٤٣.
(٣) الأحقاف: ٣٥.

ثانياً: اليقين بالآيات

وهو الركن الثاني من ملاكات الإمامة طبقاً لآية الإيقان في سورة السجدة، وهذا الإيقان له مراتب ثلاث كُنّا قد أشرنا إليها في أبحاث سابقة[١] وهي علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين، وقد عرفت هنالك أنّ علم اليقين حصوليّ، وعين اليقين وحقّه مرتبتان من مراتب اليقين الحضوري، ولذا فالأثر المترتّب على الأوّل قد يتخلّف، فمقتضى هذا اليقين هو حصول الإيمان بمتعلّقه ولكنّ ثبوته ليس ضرورياً، فمن الممكن حصول هذه المرتبة اليقينيّة مع تخلّف أثرها، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ**﴾[٢] بخلاف مراتب اليقين الحضورية عينا وحقّاً فإنّها موجبة لترتّب الأثر.

ثمّ إنَّ هاتين المرتبتين لا تنفكّان في دائرة الحضور عن رؤية الملكوت، أي أنَّ رؤية الملكوت والانفتاح على عالم الغيب مقدّمة ضرورية لإفاضة اليقين، فيكون حصول هذا اليقين بأيّ رتبتيه كاشفاً عن حصول رؤية الموقن للملكوت.

واليقين الذي ينسجم مع مقام الإمامة والذي يشكّل ركناً أساسياً فيها هو ما يرافقه انكشاف لعالم الملكوت، وفي ذلك يقول السيد الطباطبائي: «... وبالجملة فالإمام يجب أن يكون إنساناً ذا يقين، مكشوفاً له عالم الملكوت، متحقّقاً بكلمات من الله سبحانه...»[٣]، وقد لوّح القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة الغيبية والعلاقة التكوينية بين اليقين الحضوري وانكشاف

---

(١) انظر : الفصل الثاني (معرفة الله) تحت عنوان: اليقين البحثي واليقين النصّي

(٢) النمل: ١٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٦.

عالم الملكوت في قوله تعالى:﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْـمُوقِنِينَ**﴾ (١).

فطريق الإيقان وانكشاف الملكوت، هو الالتفات إلى أنّ الانكشاف بنفسه ليس واسطة في ثبوت اليقين للرائي وإنّما هو واسطة في إثباته إليه، أي أنّ الانكشاف يكون علّة لإفاضة اليقين من قبل الله تعالى في قلب الرائي لا أنّه علّة لإيجاد اليقين بنفسه.

فلكي يكون إبراهيم عليه السلام من الموقنين، لابدّ له من الانفتاح على عالم الغيب، ولقد كان له ذلك.

وحيث إنّ الانفتاح على عالم الغيب وتجلّي الحقائق الباطنيّة لعالم الظهور يعني حصول انطلاقة معارفيّة ارتقائيّة قد أُشير لها بالسير (في الحقّ بالحقّ) فإنّ المراتب المعرفية للرائي سوف تأخذ سقفاً جديداً وأُفقاً آخر، وهذا يعني بالضرورة علوّ منزلته ودرجته، (**إنّما يرتفع العباد غداً في الدرجات وينالون الزلفى من ربّهم على قدر عقولهم**) (٢)، أي أنّ الثواب ودرجات القرب معلولان لمستوى العقل الذي يكون عليه الإنسان، ويراد بالعقل هنا خصوص المعرفة. فالقرب والبعد متفرّعان على الدرجة والمرتبة المعرفية التي يكون عليها العبد، بل إنّ الخطابات الإلهية قد اقترنت بذلك أيضاً، أي: بقدر العقول ودرجات المعرفة للمتلقّين يكون مستوى الخطاب الموجّه إليهم؛ فقد روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم**» (٣)، وقد تقدّم في ـ بحث

(١) الأنعام: ٧٥.

(٢) مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج١١ ص٢١٠ ح٢٣.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٢٣ ح١٥.

سابق[1] ـ أنّه باختلاف المراتب المعرفية تختلف مراتب ودرجات التكليف، فكلّما ازدادت درجات المعرفة تعمّقت العبودية لله سبحانه وعظمت الطاعة له، فإذا ما سلّمنا بأنّ مستويات التكاليف الإلهية رهن بدرجات العقول والمراتب المعرفية للسائرين فإنّ هذا يعني أنّ التكاليف الإلهية مأخوذة على نحو الكلّي المشكّك فيختلف سقفها وأفقها باختلاف المعرفة، إمّا بزيادة مفرداتها أو بزيادة مراتب مفرداتها، فيكون الأصل محفوظاً ولكنّ درجة المطلوب منه سوف تتحدّد بحسب الرقعة المعرفية التي تحقّق بها الرائي.

إذا كان الأمر كذلك فإن ممّا لا ريب فيه أن تكون هنالك تكاليف جديدة ـ طولاً وعرضاً ـ تحتّم على العارف الالتزام بها، وهذه التكاليف المعارفية المولد سوف تحتاج إلى ما يناسبها من الصبر عليها؛ ما يعني أنّ الملاكين الظاهرين لنا من جوّ آية الإيقان في مقام الإمامة هما الإيقان والصبر، وهذا هو المناسب حتّى لظاهر الآية الكريمة: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لـمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾[2] فهم في رتبة كانوا موقنين ـ إيقاناً مصحوباً بانكشاف الملكوت ـ ثمّ صبروا على معطيات ذلك الإيقان المعارفي، وفي ذلك إشارة إلى عظمة ما تحقّقوا به من مظهرية الصبور، وإنّ مراتب الصبر هذه لهي أرفع وأشرف بكثير من مراتب الصبر الحاصلة قبل الإيقان وانكشاف الملكوت لهم عليهم السلام، وإن كنّا نعتقد اعتقاداً راسخاً أنّهم عليهم السلام ما انْفَكُّوا عن الإيقان والكشف طرفة عينٍ أبداً، وبذلك يكون الصبر الصادق عليهم والواقع منهم هو خصوص الصبر بعد الإيقان، فيكون الصبر بعد الإيقان هو المقصود من فردَي الصبر

(١) انظر: الفصل الثالث من الكتاب (مراتب المعرفة).
(٢) السجدة: ٢٤.

في ملاكات الإمامة.

يقول السيد الطباطبائي في ذيل هذه الآية: «فبيّن أنّ الملاك في ذلك صبرهم في جنب الله ـ وقد أطلق الصبر؛ فهو في كلّ ما يبتلى ويمتحن به عبدٌ في عبوديّته ـ وكونهم قبل ذلك موقنين»[(١)]، يريد بقوله: «وكونهم قبل ذلك...» أي قبل صبرهم في جنب الله كانوا موقنين، فيكون الصبر الواقع منهم هو بعد الإيقان، كما هو واضح.

فتلخّص إلى هنا أنّ شرطي الإمامة الإلهية ومناطيها بحسب الظواهر القرآنية هو الإيقان الحضوري والصبر بمراتبه الرفيعة.

وأمّا الملاكات الباطنية في مقام الإمامة الإلهية فذلك أمرٌ لا يعلمه إلّا الله والراسخون في العلم، ومن ترشّح عليهم منهم بقدر مقدور[(٢)].

ولقد كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يصف عمّاراً بالإيمان، ويصف سلمان بالعلم، ويصف أبا ذر بالصدق، ويصف المقداد بالصبر، ولا ريب أنّ لهذه الأوصاف آثاراً ومدخليّة كبرى في مراتبهم المعرفية ونوع الإجابات التي يأخذونها عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعن أمير المؤمنين عليه السلام وبقدر ما يترشّح عليهم منهما صلّى الله عليهما وآلهما تكون درايتهم بمقامات ومنازل الإمامة الإلهية، ولكن دون أن تكون لهم الإحاطة بذلك.

نعم، يمكن القول إجمالاً بأنّ الإمامة هي أرفع مراتب الخلافة الإلهية،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص٢٧٥.

(٢) يذكر أنّ كميل بن زياد ـ وهو من خيرة أصحاب أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ـ لم يجبه الإمام عليه السلام عن سؤاله ابتداء، فقال رحمه الله: أو لست صاحب سرّك؟ فقال عليه السلام: «**ولكن يرشح عليك ما يطفح منّي...**»، ثمّ شرع عليه السلام بالإجابة بعد إلحاحٍ من كميل. انظر شرح الأسماء الحسنى، مصدر سابق:ج١ ص١٣١.

فلا مرتبة فوقها البتّة، ولازمه أن يكون الإمام عليه السلام جامعاً للكمالات وحائزاً على أشرف مراتبها. وحيث إنّ من سواه من الخلق لا يكون جامعاً لذلك تكون معرفته به بقدره لا بقدر الإمام[١].

البعد التشريعي في الإمام

اشتمل القرآن الكريم على جوانب عديدة يمكن حصرها إجمالاً بما يلي:
(١) الجانب العقائدي.
(٢) الجانب الأخلاقي.
(٣) الجانب العملي الفقهي (الأحكام الشرعيّة من حلال وحرام...).
(٤) الجانب العلمي (بيان جملة من الحقائق الكونيّة في بعديها الآفاقي والأنفسي، الظاهري والباطني).
(٥) الجانب اللغوي الإعجازي.

في مجموع هذه الجوانب البالغة الأهميّة طوليّاً يؤدّي الإمام دورين مهمّين هما: **دور البيانيّة ودور الحافظيّة**

أمّا الدور الأوّل فهو الدور الأساسي في بُعده التشريعي وقد صرّح القرآن الكريم به في قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[٢]، ومن الواضح أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على جميع الجوانب

(١) ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**يا عليّ لا يعرف الله إلّا أنا وأنت، ولا يعرفني إلّا الله وأنت، ولا يعرفك إلّا الله وأنا**»، انظر إرشاد القلوب للحسن بن أبي الحسن الديلمي، نشر دار الشريف الرضيّ: ج٢ ص٢٠٩؛ مشارق أنوار اليقين، للحافظ رجب البرسي، تحقيق السيد علي عاشور، نشر انتشارات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، قم: ص١٧٣.

(٢) النحل: ٤٤.

المتقدمّة ولم يقتصر على الجانب الفقهي، وبذلك يمثّل الإمام مرجعية العالم الأولى في كلّ ما يمّت بصلة إلى القرآن الكريم وموضوعاته المختلفة.

أمّا الدور الثاني، وهو أيضاً أساسيّ في وظيفته التشريعيّة، فهو يتمثّل بحفظه للقرآن ومنهجه المبيّن من خلاله عليه السلام في جميع الجوانب المتقدمّة وغيرها ممّا لم نقف عليه، فيصون الشريعة من الانحراف الذي قد يقع من قبل المغرضين وغيرهم.

قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدور الريادي العظيم بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[(١)]، ومن الواضح أنّ حفظ القرآن يحتاج إلى أسباب حقيقيّة مباشرة، وجهة واضحة المعالم، مأمونة الجانب، قادرة على ذلك، وليس هنالك من هو أعظم من الإمام نفسه. كما أنّ الدور الحفظي الذي يؤدّيه لا يقتصر على حفظ متن القرآن ونصوصه؛ فذلك دورٌ قد نهض به الإمام في وقته، وشاع بين المسلمين ما حفظه الله تعالى بواسطته، وهو القرآن الحاضر بين أيادينا، المنتشر في أصقاع الأرض، وإنّما يعمّ حفظه جميع الموارد والمواضيع والجوانب المذكورة آنفاً، فمع أنّ متن القرآن واحد ونصوصه واضحة لجميع المسلمين إلّا أنّهم قد اختلفوا ـ على مرّ العصور ـ فيما بينهم في تفسيره وتأويله، وصارت الأمّة فرقاً ومذاهب قد بلغت بحسب الضبط الروائي ـ لا التاريخي ـ ثلاثاً وسبعين فرقة كلّها في النّار إلا واحدة[(٢)]، وهذه الفرقة الناجية إنّما نجت لأنّها حفظت المنهج القرآني

---

(١) الحجر: ٩.

(٢) عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**ستفترق أمّتي ثلاثاً وسبعين فرقة واحدة منها ناجية والباقون هالكون**». انظر: **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص٥٠ ح٣٠؛ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** لنور الدين الهيثمي، نشر دار الكتب =

والشريعة المقدّسة عن الانحراف، ولولا هذه الفرقة المتمثّلة بأئمّتها أوّلاً وأصالةً وبعلمائها ثانياً ووراثةً لما بقي من الإسلام باقية، ولصار الانحراف هو سمته الأولى، كما هو حال الأديان الأخرى.

وفي ضوء افتراق الأمّة إلى ذلك العدد الكبير يتّضح لنا أنّ حفظ القرآن لم يُوكل إلى الأمّة وإلّا لما بقي من الأمّة ناج، وإنّما أُوكل إلى أئمّة الأمّة الذين نصّبهم الله تعالى وجعلهم حججه في الأرضين، فهم «**الفلك الجارية في اللجج الغامرة، يأمن من ركبها، ويغرق من تركها، المتقدّم لهم مارق، والمتأخّر عنهم زاهق، واللازم لهم لاحق...**»(١).

وهذه البيانيّة المعصومة والحافظيّة الدائمة لدين الله القويم لها مجال آخر سنأتي عليه في دوره التكويني الذي في ضوئه ستتّضح لنا ضرورة وجود إمام في كلّ زمان، وأنّ الأرض لا تخلو منه البتّة.

إذا اتّضح لنا الدور التشريعي للإمام في مجال القرآن الكريم ننتقل إلى دوره التشريعي الذاتي باعتباره عدل القرآن الكريم.

إنّ الإمام عليه السلام هو بنفسه يمثّل السنّة الشريفة في قوله وفعله وتقريره، والسنّة حجّة كالقرآن الكريم بإجماع المسلمين كافّة، وإن كانت

= العلمية، ١٤٠٨هـ، بيروت: ج٧ ص٢٥٨؛ الدر المنثور للسيوطي، مصدر سابق: ج٢ ص٢٩٨، ومثّل الفرقة الناجية بالذين ركبوا سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق، ومثل سفينة نوح في الإسلام هم أهل البيت عليهم السلام. انظر: الدر المنثور، مصدر سابق: ج١ ص٧٢.

(١) من أدعية شهر شعبان، مرويّ عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام. انظر: مفاتيح الجنان للشيخ المحدّث عباس القمّي رحمه الله ، نشر دار الثقلين، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، بيروت: ص٢١٥.

تأتي في طوله لا في عرضه. ومن الواضح أنّ دور السنّة الشريفة في التصدّي لبيان الأحكام الشرعيّة الفرعيّة وبيان الفضائل والأخلاق والمطالب العقائديّة ما لا يخفى حضوره وتميّزه، فالصلاة ـ مثلاً ـ لم يتطرّق القرآن الكريم إلّا لوجوبها وتحديد أوقاتها، وأمّا تفصيلاتها الكثيرة جدّاً فقد تصدّت السنّة الشريفة لبيانها، فالسنّة مبيّنة ومتمّمة للأحكام الشرعية الواقعية، ولا تقلّ أهميّة هذا الدور في مجال العقائد رغم أنَّ القرآن الكريم قد تصدّى بشكل ملحوظ جدّاً إلى قضيّة التوحيد والمعاد، ولكنّ الكلام هو الكلام في خصوصيّات وتفصيلات التوحيد والمعاد، فضلاً عن العدل والنبوّة والإمامة، وهكذا في الأخلاق والسلوك.

وبذلك يتّسع دور الإمام التشريعي في مجالَيه البياني والحفظي، فإنّه مبيّن للشريعة وحافظ لها، سواء ما جاء منها في القرآن الكريم أو ما جاء في سنّته الشريفة.

جدير بالذكر أنّ السنة الشريفة طبقاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام تشمل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعِترته الطاهرة المتمثّلين بالأئمة الاثني عشر، ابتداء من أمير المؤمنين علي عليه السلام وانتهاء بالإمام المهديّ محمد بن الحسن عجّل الله فرجه الشريف وبمعيّة الصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام، فهذه الوجودات المعصومة المباركة تمثّل السنّة الشريفة.

بخلاف ذلك ما نجده في المدارس الإسلاميّة الأخرى فإنّها عادة ما تقتصر على سنّة النبي صلى الله عليه وآله، وهذا ما جعلهم يعيشون جوّاً معرفياً خانقاً ووضعاً استدلالياً مربكاً اضطرّهم إلى البحث عن أمارات غير السنّة الشريفة، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعمل بالرأي، لاسيّما بعد طرحهم للأصول العملية عند غياب الدليل، ولم يقتصر هذا الخناق

المعرفي ـ الذي اضطرّهم إلى توسيع دائرة السنّة لتشمل الصحابة ـ على مجال الأحكام الشرعيّة، وإنّما ظهر جليّاً أيضاً في التفسير والعقائد، بل وصل بهم إلى مجال الأخلاق والسلوك، فظهرت عندهم مدارس فقهيّة عديدة ومدارس كلاميّة كثيرة ومدارس أخلاقيّة انتهت في معظمها إلى الصوفيّة.

إنّ هذا الفقر والعوز المصادري[1] في بيان الأحكام والعقيدة والأخلاق والسلوك لم تعانِ منه مدرسة أهل البيت عليهم السلام نتيجة التزامها بالثقلين كتاب الله والسنّة المتمثّلة بالنبيّ وعِترته الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

ولعلّ ذلك الشتّات المعارفي والخناق المصادري الذي نتج عنه ظهور آراء مختلفة ومتضاربة في الفقه والعقائد والأخلاق والسلوك قد اضطرّ القوم إلى غلق باب الاجتهاد لئلاّ تتشظّى مدارسهم العلميّة بنحو أكبر، ثمّ دفعوا لهذا الإغلاق المعرفي ثمنا باهضاً جدّاً وهو جعل الأمّة بعلمائها ومتعلّميها أمّة مقلّدة.

وهكذا كان الخروج عن ركب الإمام في دوره التشريعي ثمنه ذلك التشظّي والتفرّق والتقليد المطبق الذي لا يُبقي حجراً معرفياً على حجر.

التشريع بين البيانية والتأسيس

تقدّم أنّ من وظائف الإمام التشريعيّة بيان الأحكام الشرعيّة، وهذا الدور البياني إنّما يكون بالكشف عن الحكم بواسطة القرآن الكريم، أو بلا واسطةٍ؛ باعتباره عليه السلام واقفاً على الواقع الفعلي للأحكام. فتفصيلات الأحكام وملاكاتها التي لم ترد في القرآن وقد بينّها الإمام بقول أو بفعل أو بتقرير إنّما هي نتيجة وقوفه التحقّقي على الأحكام وملاكاتها. والسؤال

(١) نسبة إلى مصادر (جمع مصدر).

الذي يطرح نفسه هو: هل دور الإمام التشريعي بيانيّ فقط؟ أم هو بيانيّ في موارد وتأسيسيّ في موارد أخرى، بقطع النظر عن النسبة البيانية والنسبة التأسيسية؟

بعبارة أخرى: إنّ الحكم الشرعي يمرّ بمرحلتين، هما:

١ ـ مرحلة الجعل والاعتبار.

٢ ـ مرحلة الإبراز لذلك الجعل.

والأولى تسمّى بمرحلة الثبوت، **والثانية** بمرحلة الإثبات. فما دور الإمام التشريعي؛ هل هو إثباتيّ محض، حيث يُبرز الأحكام المجعولة من قبل؟ أم هو أعمّ فيشمل صورة الجعل أيضاً ولو في موارد محدودة؟

بناءً على حصر دور الإمام بالبيانيّة والكشف، تُنفى عنه الولاية التشريعية. أمّا بناءً على ثبوت صورة الجعل له، فستثبت له الولاية التشريعيّة.

فالولاية التشريعيّة مجالها التأسيس لا البيان، وأمّا التبليغ فمجاله البيان حصراً. ونظراً لأهميّة هذا الموضوع ـ لكونه يتعلّق بخصوصيّة هامّةٍ من خصوصيات الإمام، والدخيلة أيضاً بمعرفتنا بالإمام ـ احتاج الأمر إلى توضيح أكثر، ولو بصورة موجزة.

إنّ الأحكام الشرعيّة تقف خلفها ملاكات خاصّة بها، وهذه الملاكات تعتبر عنصراً أساسياً من عناصر مرحلة الثبوت، فالله سبحانه وتعالى قد لاحظ أوّلاً ـ قبل جعل الحكم ـ الملاك المقتضي للحكم، فلاحظ في أداء الصلاة مصلحة، وفي شرب الخمر وجود مفسدة، وهكذا، وتلك المصلحة تولّد الحبّ وتلك المفسدة تولّد البغض، فالمصلحة والمفسدة هما طرفا ملاكات الأحكام، والحبّ والبغض هما طرفا الإرادة.

فلوجود مصلحة في الصلاة أرادها الله ـ أي أحبّها ـ ثمّ ترجم هذا الحبّ والإرادة بإيجاب الصلاة على المكلّفين؛ حرصاً منه تعالى على عدم فوات هذه المصلحة العظيمة عليهم.

ثمّ احتاج ذلك الجعل إلى إبرازٍ وإعلانٍ وإظهارٍ، وهكذا تكفّل القرآن الكريم بجزء مهمّ، ثمّ جاءت السنّة متمّمة، حيث أظهرت وكشفت ما لم يظهره ويكشف عنه القرآن الكريم.

فالمرحلة الأولى ـ الثبوتية ـ هي عبارة عن ملاك (مصلحة أو مفسدة)، وإرادة (حبّ أو بغض)، وجعل واعتبار، والمرحلة الثانية ـ الإثباتية ـ هي عبارة عن إبرازٍ وإظهارٍ لذلك الجعل الشرعي.

والآن يمكننا أن نصوّر الدور التشريعي أو الولاية التشريعيّة للإمام في جعل الأحكام بوضوح، في ضوء معرفتنا لتينك المرحلتين، ومن الواضح أنّ المصالح والمفاسد والحبّ والبغض من الأمور التكوينيّة لا تمسّها يد الشارع بما هو شارع ـ لا بما هو مكوّن وخالق ـ فيكون نفس الجعل والاعتبار هو محل الأخذ والردّ.

فهل يمكن للإمام أن يقوم بهذا الدور بعد أن يلاحظ ملاك الحكم ويحصل لديه الحبّ إذا كانت هنالك مصلحة، أو بغض إذا كانت هناك مفسدة، فيجعل حكماً مطابقاً للملاك؟ (١)

هنا اختلف الأعلام، بين مثبت ونافٍ، والصحيح هو ثبوت الولاية له في ذلك ولكن ضمن دائرة محدودة.

---

(١) وحيث إنّه عالم بحدود المصلحة فإنّه يجعل حكماً وجوبياً أو استحبابياً طبقاً لحدود المصلحة، وهكذا في المفسدة فيجعل حرمةً أو كراهةً، ثمّ يقوم بإبراز جعله للأمّة المأمورة باتّباعه.

وإثبات ذلك ممكن عقلاً ونقلاً.

أمّا عقلاً، فإنّ مناط جعل الأحكام هو العلم بملاكات الأحكام، أي الوقوف على المصالح والمفاسد، ونظراً لكون الإمام معصوماً فإنّه سوف يحكم طبقاً لتلك المصالح والمفاسد، نعم لو لم تكن له القدرة على الوقوف الفعلي على المصالح والمفاسد فإنّه لا يتسنّى له الجعل ـ بل لا يصحّ منه ـ إذا التزمنا بشرطيّة العلم بالملاك، وأمّا إذا اشترطنا العلم بحصول المطابقة بين جعله والملاك فإنّه يكفي في إمكان جعله عصمتُه، ولكننا سنلتزم بشرطيّة الوقوف الفعلي على الملاكات لا بشرطيّة العلم بحصول المطابقة فحسب.

وحيث إنّنا نفترض في الإمام أن يكون واقفاً فعلاً على ملاكات الأحكام، فإنّه يمكنه جعل أحكام على طبقها؛ فأهليّة جعل الحكم متوافرة تماماً، فلا ضير من الالتزام بذلك، بل هنالك مصلحة عظيمة تترتّب على الالتزام بمُشرّعياته، كما سيأتي.

أمّا نقلاً، فإنّ هنالك إشارات قرآنيّة إلى هذا المعنى، كما في قول الله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا**﴾(١)، وفي قوله تعالى:﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلاَ تَكُن لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً**﴾(٢)، فقوله ﴿**بِمَا أَرَاكَ اللهُ...**﴾ فيه إشعار إلى وقوفه الفعلي على ملاكات الأحكام فضلاً عن الأحكام، فيأمره بالحكم في ضوء وقوفه الفعلي ذلك. وممّا يساعد على ذلك أنّه تعالى لم يقل في هذه الآية: لتحكم بين الناس به (أي: بالكتاب المنزل)، وإنّما قال: ﴿**بِمَا**

(١) الأحزاب: ٣٦.
(٢) النساء: ١٠٥.

أَرَاكَ اللهُ﴾ فتعمّ دائرة حكمه صلى الله عليه وآله ما رآه في الكتاب المنزل وما في غيره؛ لعلمه صلى الله عليه وآله بمناطات الأحكام. وهنالك آيات أخر قد يستفاد منها ذلك أيضاً.

أمّا في السنّة الشريفة فإنّنا نجد تصريحاً بذلك في بعض الروايات، منها:

• عن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «**وضع رسول الله صلى الله عليه وآله دية العين ودية النفس، وحرّم النبيذ وكلّ مسكر.** فقال له رجل: وضع الرسول صلّى الله عليه وآله من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ فقال عليه السلام: «**نعم، ليعلم من يطيع الرسول ممّن يعصيه**»[(١)].

• عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه‌السلام: «**لا والله ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلّا إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وإلى الأئمّة عليهم السلام، قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ...﴾** وهي جارية في الأوصياء عليهم السلام»[(٢)].

• وأصرح من ذلك كلّه ما جاء عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**... وإنّ الله فرض الفرائض ولم يقسم للجدّ شيئاً، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أطعمه السدس فأجاز الله جلّ ذكره له ذلك، وذلك قول الله تعالى عزّ وجلّ: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾**»[(٣)]، حيث يشار بقوله تعالى: (هذا عطاؤنا) إلى مسألة التفويض في الأمور الجعليّة الشرعية الاعتبارية لا التكوينيّة.

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٢٦٧ ح٧.
(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٦٧ ح٨.
(٣) المصدر السابق: ج١ ص٢٦٧ ح٦، والآية هي: ٣٩ من سورة (ص).

وهنا نودّ التنبيه إلى أمور ثلاثة، وهي:

الأمر الأوّل: أنّ هنالك فرقاً كبيراً بين ولاية الاتّباع وبين ولاية التشريع الفعلي. فقد خلط جملة من الأعلام بين هذين العنوانين، فعبّروا بالولاية التشريعيّة وأرادوا بها ولاية الاتّباع، واستدلّوا لها بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾(١)، فهذه الآية وغيرها التي أمرت بطاعة الله والرسول صلى الله عليه وآله تثبت حكم الطاعة على الأمّة للرسول ووجوب اتّباعه.

ومن الواضح أنّ وجوب اتّباع الرسول صلى الله عليه وآله على الأمّة أمر قد أطبقت عليه الأمّة الإسلاميّة جمعاء؛ إذ لا يبقى معنى لحاكميّته دون إحراز الطاعة منهم.

إذاً، فما نعنيه في المقام ليس وجوب الطاعة والمتابعة بل أصل جعله للأحكام، فمن أثبت الولاية التشريعيّة إنّما يريد بها هذا المعنى لا خصوص الطاعة والاتّباع.

الأمر الثاني: قد يقال: إنّ الموارد التي أُنيطت بجعل أحكام لها إلى الإمام ألم تجعل لها أحكام من قبَلِ الله تعالى؟ وعلى فرض وجود أحكام مسبقة، ما جدوى الجعل الثاني لها من قبل الإمام؟ فهل هذا إلّا تحصيل للحاصل؟!

الجواب هو أنّه قد تقدّمت إجابة ضمنيّة على هذا السؤال في رواية زرارة المذكورة آنفاً، حيث جاء في ذيلها: «... **ليعلم من يطيع الرسول ممّن يعصيه**». فعلّة إناطه جعل جملة من الإحكام إلى الرسول هو ليميز الخبيث من الطيّب، ولئلاّ يقال أو يصاح في حضرته المقدّسة: حسبنا كتاب الله! ولا

(١) النساء: ٥٩.

يقول له بعض: أ من عندك هذا أم من عند الله؟!

لقد كانوا يشكّكون في عصمة الرسول صلى الله عليه وآله وطهارته ويظنّون به الظنون، فلو أذعن هؤلاء بأنّ له ذلك وبإذن من ربّه جلّ وعلا لما تطاولوا عليه، ولعلّهم يعلمون بذلك ولكنّهم قد أخذتهم العزّة بالإثم ونعرات الجاهليّة الأولى فأحدثوا لنا بذلك جاهليّة أخرى.

جديرٌ بالذكر أنّ عدم جعل أحكام من قبَلِ الله تعالى في جملة من الموارد لتترك إلى الإمام لا ينافي علم الله تعالى المسبق بذلك، فعلمه شيء وجعله شيء آخر.

ولولا خشية التطويل في البحث، والتهويل ممّن جهلوا حقيقة الموقف، لبسطنا القول ورفعنا مظلّة البحث كاملة ليتّضح لنا جانب مهمّ وعظيم من شخص الإمام وقدره، ولكنّنا وجدنا أنّ الصبر على هاتا أحجى، فصبرنا وفي العين قذى، وفي الحلق شجا[1].

الأمر الثالث: قد يقال إنّ هذا الدور التشريعي التأسيسي سيجعل من الإمام مجتهداً، فهل يلتزم القائلون بولايته التشريعيّة بكونه عليه السلام مجتهداً إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد؟

الجواب: إنّ الاجتهاد يعني استنباط الحكم من مداركه الشرعيّة وهي القرآن والسنّة والعقل والإجماع، فهنالك حكم موجود في هذه المدارك الشرعيّة الأربعة يستنبطه الفقيه بأدوات معرفيّة محددة، فهو لا يؤسّس شيئاً وإنّما يكشف بواسطة الدليل عن الشيء وهو الحكم. هذا أوّلاً، وأمّا ثانياً

(١) إشارة إلى كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام بعد أن أقصي عن خلافته السياسيّة حيث كان يقول: «... **فرأيت أنّ الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قذى، وفي القلب شجاً، أرى تراثي نهباً**». نهج البلاغة، مصدر سابق: ج١ ص٣١.

فإنّ الاجتهاد إنّما يكون في صورة غياب الأحكام الواقعيّة عن الفقيه وعدم وقوفه على ملاكات الأحكام فيضطرّ إلى إعمال فكره ورأيه ـ سواء كان له مدرك شرعي، كما هو الحال في مدرسة أهل البيت، أو صار هو المدرك لرأيه في صورة غياب الدليل الشرعي، كما هو الحال في المدارس الأخرى ـ وهذا غير ما نحن فيه، حيث نشترط في الإمام أن يكون عالماً بالأحكام الشرعيّة الواقعيّة في صورة وجودها، وعالماً بملاكات الأحكام في صورة عدم الحكم؛ ليتسنّى له الحكم على طبق الملاك المعلوم له واقعاً.

ومن الغريب جدّاً ـ بل المستهجن أيضاً ـ أن يرى البعض أنّه ليس هنالك أحكام واقعيّة مسبقة، وأنّ الأحكام الواقعيّة يؤسّس لها الفقيه فتكون على طبق ما يحكم به[1] ـ في صورة عدم وجود أحكام شرعيّة واقعيّة معلنة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة ـ أو أنّ هنالك أحكاماً واقعيةً ولكنّها في صورة غيابها عن الفقيه فإنّه يحكم في مواردها وأنّ الواقع سوف يتبدّل في ضوء ما حكم به الفقيه[2]، فيدور الواقع مدار قول الفقيه، سواء كان هنالك حكم واقعيّ أو لم يكن.

وموضع استغرابنا واستهجاننا ليس في ذلك ـ رغم الإشكالات التي تعترض هذا المبنى؛ أبرزها الوقوع في دائرة التصويب الفاحش ـ وإنّما في كون هؤلاء يمنحون هذا الدور التأسيسي للفقهاء ويمنعونه عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، حيث يعتبرونه مجرّد مبلّغ لا غير!

(١) ينسب هذا القول إلى الأشاعرة. انظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي: ص١٤ـ١٥، موضوع شمول الحكم للعالم والجاهل.

(٢) ينسب هذا القول إلى المعتزلة، انظر: المصدر السابق.

وينبغي أن يُعلم أنّ هنالك تعبيراً واصطلاحاً آخر يذكر عادة في موارد البحث في الولاية التشريعيّة وهو الهداية التشريعيّة، وقد يبدو لأوّل وهلة عدم الفرق بينهما إلّا أنّ الصحيح هو وجود فرق يسير ينبغي توضيحه، فإنّ هنالك نسبة عموم وخصوص مطلق بينهما، فكلّ ولاية تشريعيّة هي هداية، وبعض الهداية ولاية تشريعيّة.

توضيح ذلك: أنّ الولاية والهداية تنتهيان إلى هدف واحد وهو إراءة الطريق للمكلّفين، وهذه الإراءة تارةً تكون بالكشف عن شيء قد أُنشئ من قبل وهو الحاصل في الأعمّ الأغلب من مسائل الشريعة ـ سواء كانت في العقائد أو الفقه أو الأخلاق أو السلوك ـ حيث يقوم الإمام هنا بدور البيانيّة فقط، وتارةً أخرى تكون الإراءة بواسطة الكشف عن شيء أنشأه الإمام بنفسه حيث مارس فيه دوره وولايته التشريعيّة.

فإراءة الطريق أمام المكلّفين إمّا أن تكون ببيانيّة محضة لمواد لم يؤسِّس لها البتّة، وإمّا أن تكون ببيانيّة لمواد أسّس لها الإمام في رتبة سابقة، وبذلك يكون الإمام في موردي البيانيّة قد مارس دور الهداية التشريعيّة، ولكن في أحدهما هداية فقط وهو الأكثر، وفي الآخر ولاية وهداية وهو الأقلّ.

ومن الواضح أنّ الهداية التشريعيّة في ضوء البيانيّة المحضة محلّ وفاق وإجماع المسلمين قاطبة، وأمّا الهداية التشريعيّة في ضوء البيانيّة غير المحضة فهي محلّ خلاف واختلاف بين الأعلام.

فلا يوجد قائل بعدم ثبوت الهداية التشريعيّة للإمام، وإذا ذكر خلاف في مقام فإنّه يكون كاشفاً عن كون المراد به خصوص الولاية لا الهداية، وإن حصل خلط واضح عند جملة من الأعلام في استعمال الاصطلاحين.

وعلى أيّ حال، فإنّ الهداية التشريعية ثابتة للإمام قطعاً، بل هي ثابتة

لكلّ مروّج للشريعة، كما هو واضح.

وسوف يكون هنالك تذكير آخر بهذا المطلب الدقيق عندما نبحث الفرق بين الولاية والهداية التكوينيّتين.

البعد التكويني في الإمام

ويراد به الولاية التكوينية في قبال الولاية التشريعية المذكورة آنفاً، وكلاهما بمعنى التصرف إلا أن التشريعية في عالم التشريع، والتكوينية في عالم التكوين. فمن ثبتت له الولاية التكوينية يكون قادراً على التصرّف في مفردات عالم الوجود لا على نحو الاستقلال وإنّما بإذن من الله تعالى، وأمّا التصرف التكويني الذاتي الاستقلالي فمنحصر بالله تعالى.

ومن موارد صدق التصرّف في عالم التكوين التحكّم بحركة الرياح، وإحياء الموتى، وإماتة الأحياء، والإشفاء، وما شابه ذلك.

فما يثبت لغير الله سبحانه من أنماط الولاية التكوينية ـ أيّاً كانت حدودها وعوالمها ـ فإنها عرضية محضة، وهذه الولاية العرضية؛ بنكتة عرضيتها، لا تقع في عرض ولاية الله تعالى، أي لا تكون مكافئة لولايته سبحانه، وأيضاً لا تقع في طول ولاية الله سبحانه، لأنّ ولايته مطلقة، فإذا ما افترضنا وجود ولاية أخرى تقع في طولها فهذا يعني محدودية ولايته سبحانه.

والسؤال هو: إذا لم تكن الولاية التكوينية لغير الله تعالى تقع في عرض ولاية الله تعالى ولا في طولها فبأيّ نحو تكون هي ؟

والجواب: لقد تقدّم في بحث الأسماء الحسنى أنّ المعرفة التحقّقية بها تعني أن يكون العارف والمتحقّق بها مظهراً من مظاهرها. فمن تحقّق بالكريم ـ وهو من أسماء الله الحسنى ـ يكون مظهراً للكرم، وهكذا الحال في

سائر الأسماء الحسنى، وذلك التحقّق والمظهرية الحقّة في كلّ اسم الهي ذات مراتب لا تعدّ ولا تحصى لأنّها بعدد المتحقّقين، فكلّ متحقّق له مرتبته الخاصة به والمناسبة لسلوكه وسقفه المعرفي.

في ضوء هذا الفهم للمظهرية والتحقّق بأسماء الله الحسنى سوف يتّضح لنا معنى الولاية التكوينية، فمن تحقّق باسم المحيي سوف يكون مظهراً لذلك، ومعنى مظهريته هو ظهور الأثر الفعلي للاسم فيه. فكما أنّ المتحقّق بالكرم يكون كريماً فإنّ المتحقّق بالمحيي سوف يمتلك قدرة إحياء الموتى، وهكذا في المميت والشافي والآخذ والمعطي ... ، إلا في أسماء خاصّة جدّاً استأثر الله تعالى بها ولا يمكن لغيره الاتصاف بها أبداً من قبيل الألوهية والسرمدية الجامعة للقدم الأزلي والبقاء الأبدي.

جدير بالذكر أنّ هذا التحقّق المعرفي النوعي مهما بلغت مراتبه فإنّه موقوف على إذن الله تعالى، وحيث إنّ المتحقّق بالأسماء الحسنى قد بلغ مرتبة من القرب يمتنع معها حصول المخالفة منه ـ وإلا لزم أن يكون هنالك خلل في أصل معرفته لا في مرتبته المعرفية فحسب ـ فإنّه لا يكون فاعلاً ضمن أرضية تحقّقه إلا بما يوافق إرادة الله تعالى ومشيئته.

بعبارة أخرى: إنّ المتحقّق بأيّ اسم من أسماء الله الحسنى سوف يكون عارفاً بمجال حركته وتأثيره، فمعرفة رسوم حركته وتأثيره من لوازم مرتبته المعرفية، وهذه المرتبة المعرفية نفس التحقّق بها يكون إذناً للمتحقّق بها أن يتصرّف في ضوئها.

نعم، لو أراد المتحقّق بمرتبة معرفية من اسم من أسماء الله الحسنى أن يستفيد من مرتبة أعلى من مرتبته فإنّه يتوقّف على إذن الله تعالى، ومعنى طلب الإذن منه هو رفع حالة الاستعداد وتوسيع دائرة المقتضى في المتحقق

الإمكاني أن يكون قابلاً للتحقّق بالمرتبة الأعلى ليكون مؤثّراً وفاعلاً ضمن حدود المرتبة الجديدة، لا أن يبقى في المرتبة الأولى ومؤثّراً ضمن حدود المرتبة الأعلى منه، فذلك غير ممكن البتّة، لأنّه يدور في عالم التكوين لا في عالم الاعتبار.

وعليه فطلب الأثر الأعلائي الواقع ضمن مرتبة أعلائية لم يبلغها المتحقّق في مرتبة أدنى سوف يدور بين رفع مرتبة المتحقّق إلى المرتبة الأعلى او يستجاب طلبه بواسطة فاعل آخر متحقّق بتلك المرتبة.

وبذلك يتّضح لنا معنى دقيق لقوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**﴾[1] ومعنى أدقّ لقوله تعالى ﴿**أُوْلَئِكَ لَـهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ**﴾[2].

وبذلك سيتّضح لكلّ من طهُر مولده وزكت نفسه وعلت همّته معنى قسيميّة النار والجنة التي تحقّق بها أمير المؤمنين علي عليه السلام، ومعنى أخذ الإذن منه وجوازية المرور بإمضاء منه[3]، إن شاء منح وإن شاء منع، ﴿ **هَذَا**

(١) الصافات: ١٦٤.

(٢) الصافات: ٤١.

(٣) روى ابن الدمشقي عن أبي بكر حديث (**لا يجوز الصراط أحد إلاّ بجواز يكتبه علي**)، انظر: **جواهر المطالب في مناقب الإمام الجليل عليّ بن أبي طالب**، محمد بن أحمد الدمشقي الباعوني الشافعي، تحقيق العلامة محمد باقر المحمودي، نشر مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم: ج١ ص٢٩٥.

وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله: «**إذا كان يوم القيامة ونصب الصراط على جهنم لم يجز عليه إلا من معه جواز فيه ولاية علي بن أبي طالب...**» انظر: **مناقب آل أبي طالب** لابن شهر آشوب، طبع مكتبة الحيدرية، ١٩٥٦م، النجف الأشرف: ج٢ ص٨، وقد ورد الحديث في كتب عديدة من كتب الخاصة منها: **تفضيل أمير المؤمنين** للشيخ المفيد، و**غاية المرام** للبحراني.

عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[1] وإن رغمت أنوف قوم واعتصرت قلوب قوم آخرين.

هذا وقد ذكر القرآن الكريم والسنّة الشريفة موارد عديدة للولاية التكوينية التي تمتّع وتحقّق بها جملة من الأئمّة والأنبياء والأوصياء عليهم السلام، نذكر منها:

• قوله تعالى ﴿**وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ**﴾[2].

• وقوله تعالى: ﴿**وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ**﴾[3].

فهذه المخلوقات جميعا تأتمر بأمره، كما أنّ تحاوره مع الهدهد دليل آخر على ولايته التكوينية. وفي قصة آصف بن برخيا[4] الذي وعد سليمان بأن يأتيه بعرش بلقيس قبل أن يرتدّ إليه طرفه؛ قال تعالى: ﴿**قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي...**﴾[5].

(١) ص: ٣٩.

(٢) الأنبياء :٨١.

(٣) النمل: ١٧.

(٤) كان وزيراً ووصيّاً للنبيّ سليمان عليه السلام. انظر: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١ ص٩٦ . وقد كان سليمان قادراً على الإتيان بعرشها أيضاً ولكنه أحبّ أن تعرف أمتّه من الجن والإنس أنّ آصف بن برخيا هو الحجّة من بعده، وقد فهّمه الله ذلك لئلاّ يُختلف في إمامة آصف من بعده. انظر **الاختصاص** للشيخ المفيد: ص٩٣.

(٥) النمل : ٤٠.

وفي سيرة عيسى عليه‌السلام موارد كثيرة جدّاً تدّل على ولايته التكوينية؛ فهو يخلق الطيور ويبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى وينبئ الناس بما يأكلون وما يدّخرون؛ قال تعالى: ﴿.... **أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ**... ﴾ (١)، وما تكليمه للناس وهو في المهد صبيّاً إلا مصداق لولايته التكوينية.

وهكذا في قصّة إبراهيم عليه السلام الذي اطّلع على كيفية إحياء الموتى وقام هو بذلك. وما سلطة جملة من الملائكة وتدبيرهم لجملة من الأمور في لوح الوجود إلا انعكاس واضح لولايتهم التكوينية.

إنّ هذه التصرّفات التكوينية من قبل الأنبياء والأوصياء تحكي لنا مراتبهم المعرفية التي مكّنتهم من أداء مهامّهم الرسالية، ولا ريب أنّ كل ما هو ثابت للسابقين من الأنبياء والرسل والأوصياء والصالحين من ولاية تكوينية ـ سعةً وضيقاً ـ فهو ثابت وبأعلى مراتبه للرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله لأنّه سيّدهم وقائدهم، وما الإسراء والمعراج إلا نموذجان لذلك، حيث بلغ من المكنة التكوينية ما يؤهّله للوصول إلى أماكن قدسية قد خشي جبرئيل عليه السلام منها على نفسه من الاحتراق لو دنا منها أنملة واحدة(٢).

وهذه المكنة التكوينية ثابتة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أصالة، ولعترته الطاهرة وراثة.

---

(١) آل عمران: ٤٩.

(٢) جاء في حديث الإسراء والمعراج أنه صلى الله عليه وآله لما بلغ سدرة المنتهى انتهى إلى الحجب، فقال جبرئيل: «تقدّم يا رسول الله، ليس لي أن أجوز هذا المكان، ولو دنوت أنملة لاحترقت» انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج١٨ ص٣٨٢.

نكات خمس

بعد وقفتنا اليسيرة عند المراد من الولاية التكوينية وأدلّتها القرآنية نودّ التعرّض إلى نكات خمس ذات صلة بالموضوع، وهي:

النكتة الأولى: العلاقة بين الهداية والولاية

إنّنا كنا قد بحثنا الفرق بين الهداية التشريعية والولاية التشريعية، وقد اتّضح لنا أنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق؛ فكل ولاية هي هداية وبعض الهداية ولاية.

وهنا يطرح السؤال مرّة أخرى: هل هنالك تعبير واصطلاح آخر غير الولاية التكوينية في المقام؟ وما الفرق بينه وبين الولاية التكوينية؟

والجواب: نعم. يوجد اصطلاح آخر وهو الهداية التكوينية، وأمّا الفرق بينهما فإنّه يكمن في الفرق بين الأثر والمؤثّر، والعلة والمعلول.

توضيح ذلك: أنّ الهداية التكوينية هدفها وغايتها الإيصال إلى المطلوب، ومعنى الإيصال إلى المطلوب هو ممارسة الدور والولاية التكوينية للفاعل في القابل، فتكون الهداية أثراً مباشراً للولاية. فالولاية التكوينية ـ كما عرفت ـ هي القدرة على التصرّف بمفردات لوح الوجود؛ كلّ بحسب مرتبته المعرفية. فإذا مارس الفاعل هذا الدور فإنّه يقوم به لهدف اقتضت الحكمة المعصومة تحقيقه، وتحقيق الهدف (وهو الإيصال إلى المطلوب) هو تعبير آخر عن الهداية. فعلّة حصول الهداية التكوينية (وهي إيصال القابل إلى المطلوب) هي وجود ولاية تكوينية للفاعل.

النكتة الثانية: رسم الحدود بين الفاعل والقابل

إذا اتّضح لنا الفرق بين الهداية والولاية التكوينيتين، نودّ التعرّض إلى

دائرتيهما وحدودهما.

لقد عرفت أنّ الولاية يكون النظر فيها إلى الفاعل حيثُ يُبحث في قدرته على التصرّف بمفردات لوح الوجود، وأنّ الهداية يكون النظر فيها إلى القابل حيثُ يُبحث في إيصاله إلى المطلوب.

وعليه فإنّ السؤال عن الفرق بينهما ينبغي أن يؤسَّس جوابه في ضوء دائرتي الفاعل والقابل. فإن نظرنا إلى الفاعل فإنّ دائرة الولاية محدودة جداً، وإن نظرنا إلى القابل فإنّ دائرة الهداية واسعة جداً.

وسوف نأتي على هذا الفرق والثمرة فيه في عرض النكتة الثالثة.

النكتة الثالثة: الفروق بين الولايتين التشريعية والتكوينية

حيث إنّنا قد تعرّضنا للولايتين كلتيهما، التشريعية والتكوينية، والهدايتين أيضاً، فإنّه ينبغي تلخيصهما من خلال ذكر الفروق بينهما، وهي كالآتي:

١ـ إنّ الولاية التشريعية إنّما تكون في عالم الجعل والاعتبار، وأمّا الولاية التكوينية فإنّها تكون في عالم التكوين.

٢ـ إنّ دور الولاية التشريعية هو البيان والإراءة لا غير، بخلاف الولاية التكوينية فإنّ دورها هو إيصال القابل إلى المطلوب، وهو ما عبّرنا عنه بالهداية التكوينية أو أثر الولاية التكوينية.

٣ـ إنّ دور الهداية التشريعية قابل للتخلّف، لأنّه مجرّد إراءة للطريق، فلا يأخذ بأعناق المكلّفين إلى المقصد والمطلوب، ولذا نجد الكثير من أبناء الأمّة غير ملتزمين بالشريعة رغم حصول الإراءة لهم، وهذا بخلاف ما عليه الحال في الولاية التكوينية وأثرها الفعلي حيث يتمّ بواسطتها إيصال القابل إلى المطلوب فلا تخلّف في ذلك البتّة، ولا يعني هذا سلب الاختيار

عن القابل فضلاً عن الفاعل، فإنّ القابل مختار في وصوله إلى المطلوب لأنّ في ذلك كماله واكتماله، فيكون معنى عدم التخلّف هو أنّها لا تخطئ هدفها أبداً.

٤ـ وهناك فرق مهمّ ودقيق ـ تمّت الإشارة إليه في النكتة الثانية ـ بيانه: أيّهما أعمّ دائرة من الأخرى، التشريعية أم التكوينية؟

إنّه سؤال مهمّ، وفي ضوئه سوف يرتفع توهّم ربّما وقع فيه البعض إما لسهو أو لسوء فهم.

توضيح ذلك: أنّنا في ضوء معرفتنا للفرق بين الولاية التكوينية وهدايتها عرفنا أنّ هنالك نظراً تارة يكون للفاعل وأخرى للقابل، وهذا ما سنعتمده لبيان أيّ الدائرتين أوسع من الأخرى؛ التشريعية أم التكوينية؟

الجواب: أنّنا إذا نظرنا إلى الفاعل ـ أعني إلى زاوية المؤثّر ـ في الولاية التكوينية فإنّ الولاية التكوينية سوف تكون دائرتها أخصّ والتشريعية أعمّ، وأمّا إذا نظرنا إلى القابل، أي إلى زاوية الأثر والتأثير، فإنّ الولاية التكوينية هي أوسع دائرة من الولاية التشريعية، فإنّ التشريعية سواء ألاحظنا فيها الجهة المبيّنة أم الجهة المبيَّن لها، فإنّها أضيق دائرة لأنّها لا تتعدّى حدود الإنس والجنّ، أمّا دائرة القوابل في الأثر التكويني (الهداية التكوينية) للولاية التكوينية وهو الإيصال إلى المطلوب فيعمّ جميع مفردات لوح الوجود الإمكاني، فإنّ الإمام هو إمام لعالم الإمكان بأسره، وحتى لو قصرنا النظر إلى عالم المادة والملك فقط فهو أعمّ دائرة من الإنس والجن أيضاً، لأنّه شامل لكلّ موجود فيه من إنس وجنّ وحيوان ونبات وجماد. ولولا وجود الإمام لساخت الأرض بأهلها، فكلّ موجود إمكانيّ في عالم المادّة يحتاج إلى وجود الإمام وأثره التكويني.

٥ـ إنّ أبواب الولاية التشريعية منحصرة بالأئمة والأنبياء والرسل لا غير، بخلاف الولاية التكوينية فإنّ أبوابها مشرعة لكلّ من وصل إلى مقام التحقّق الأسمائي، حيث يكون فاعلاً بحسب الاسم المتحقّق به والمرتبة التي هو عليها.

٦ـ إنّ البعد التشريعي بمعنى الهداية والإراءة المحضة يشمل مرتبة معرفية أدنى من المرتبة المعرفية في البعد التشريعي بمعنى الهداية والإراءة غير المحضة أي إنّ البعد التأسيسي مرتبته المعرفية أرفع وأشرف من البعد البياني المحض.

النكتة الرابعة: الولاية التكوينية وعلم الكتاب

مرّ بنا في النكتة الثانية قصة آصف بن برخيا مع سليمان عليه السلام وكيف جاء له بعرش بلقيس بأقلّ من لمح البصر، نظراً لما كان يضطلع بمرتبة معرفية تحقّقية، عبّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ**﴾[1]، فهو لا يملك علما كيفا اتفق وإنما هنالك علم خاصّ هو علم الكتاب، وإنّ آصف يملك جزءاً يسيراً من هذا العلم أُشير إليه بحرف (من) المفيد للتبعيض.

وقد وقفنا عند هذا المطلب الشريف في أكثر من مورد في هذا الكتاب وغيره[2]، حيث فرّقنا هنالك بين من عنده علم من الكتاب وبين من عنده علم الكتاب، وحيث إنّ للبحث صلة وثيقة بالولاية التكوينية للإمام

(١) النمل: ٤٠.

(٢) انظر: بحث حول الإمامة للسيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، نشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ: ص٣٦٧، و من الخلق إلى الحق.. رحلات السالك في الأسفار الأربعة للسيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن: ص١٨٣.

اقتضت منّا الوقوف على هذا المطلب الشريف، ولكن بصورة موجزة جدّاً.
قال تعالى: ﴿... **قُلْ كَفَى بِالله شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾[1]. وقد سأل الصحابي أبو سعيد الخدري رسول الله صلى الله عليه وآله عن المقصود بهذه الآية، فقال: «**ذاك أخي عليّ بن أبي طالب**»[2].

وعن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «**إيّانا عنى، وعليّ أوّلنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبي صلّى الله عليه وآله**»[3].

ثمّ يقسم الإمام الصادق عليه السلام على علمه بالكتاب قائلاً: «**والله إنّي لأعلم كتاب الله من أوله إلى آخره كأنّه في كفيّ**»[4].

إنّ علم برخيا الذي مكّنه من الإتيان بعرش بلقيس إنّما كان قدر قطرة من الماء في البحر على حدّ تعبير الإمام الصادق عليه السلام عندما قارنه بمن عنده علم الكتاب حيث قال متعجّباً: «...**فما يكون ذلك من علم الكتاب؟!**»[5]. وإذا كان أئمّة أهل البيت عليهم السلام عندهم علم الكتاب فإنّه عند الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من باب أولى، فإنّ علمهم عليهم السلام من علمه صلى الله عليه وآله، فهم ورثته الحقيقيون وأوصياؤه المنتجبون الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

---

(١) الرعد : ٤٣.
(٢) انظر أمالي الصدوق، لأبي جعفر محمّد بن علي المعروف بالشيخ الصدوق، نشر مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الخامسة، بيروت: ص٦٥٩ ح٤؛ شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر مجمع إحياء التراث الإسلامي، إيران: ج١ ص٤٠٠ ح ٤٢٢.
(٣) أصول الكافي، مصدر سابق : ج١ ص٢٢٩ ح ٦.
(٤) المصدر السابق: ج١ ص٢٢٩ ح٢.
(٥) انظر المصدر السابق: ج١ ص٢٥٧ ح٣.

النكتة الخامسة : الحاجة للولاية التكوينية

وجدنا من مجموع النصوص القرآنية المتقدّمة التي تطرّقت إلى موارد واستعمال الولاية التكوينية أنّ مناط الاحتياج فيها هو إثبات الكرامة للفاعلين، وأنّهم حجّة الله في الأرض بغية حصول الإذعان من قبل الأمّة، كما هو الحال في معاجز عيسى عليه السلام وداود وسليمان وآصف بن برخيا، وهكذا الحال في الإسراء والمعراج، وغير ذلك ممّا تظافرت على إثبات معناه روايات الفريقين معاً.

فهل يستفاد من ذلك أنّ الأثر التكويني للإمام وولايته منحصران في حدود إثبات المعجز وما شابهه أم أنّ الأمر أوسع من ذلك بكثير؟

الجواب: إنّنا تارة ننظر إلى الولاية التكوينية أيّاً كان فاعلها والمتحقّق بها، وتارة ننظر إليها بلحاظ نسبتها إلى الإمام، وقد عرفت أنّ الولاية التكوينية بما هي ليست حكراً على الأئمة من الأنبياء والرسل والأوصياء، وإنّما دائرتها أوسع من ذلك حيث يمكن تحقّقها للأنبياء والرسل والأوصياء الذين ليسوا بأئمة، كما هو الحال في داود وسليمان وآصف بن برخيا عليهم السلام فلم يثبت أنّهم عليهم السلام قد بلغوا مقام الإمامة وان كانوا جميعاً خلفاء الله في أرضه.

وعليه فإذا نظرنا إلى أصل ثبوت الولاية فإنّها ربّما يستفاد منها مدخليتها في إثبات الكرامة للفاعلين، ولكننا إذا نظرنا إلى كونها أثراً من الآثار الضرورية لكلّ إمام فالأمر سوف يختلف تماماً.

إنّ الولاية التكوينية للإمام وإن كان يستفاد في جانب منها في إثبات المعجزة بغية حصول الإذعان من قبل الأمّة، ولكن هذا الأثر ضئيل جدّاً بالقياس إلى الدور الفعلي للولاية التكوينية للإمام والأثر الفعلي المترتّب على وجودها فيه عليه السلام.

إنّ الإمام إنّما سمّي بذلك لعدم تقدّم أحد عليه البتّة، وإلاّ لزم ألاّ يكون إماماً، ففي الصلاة ـ مثلاً ـ لا يصحّ أن يكون الإمام إماماً مع وجود شخص آخر متقدّم عليه في المكان، فلابدّ أن يكون الجميع ممن حضر الصلاة معه تابعاً له مؤتمّاً به.

فعندما يكون الإمام هو المرجع والمقصد والخليفة لله في أرضه على جميع خلائقه ـ مجرّدة ومادّية، ناطقة وصامتة، متحرّكة وساكنة، نازلة وصاعدة، واردة وصادرة، ظاهرة وباطنة ـ فإنّ الأمر سوف يختلف كثيراً، فإنّ جميع هذه الخلائق سوف تكون بحاجة إلى أثره التكويني فيها وديمومته، فهو بالنسبة إلى جميع الخلائق بمثابة الروح من الجسد، بل هو كذلك. وقد ورد هذا المعنى في عدّة روايات؛ منها:

• عن الإمام الصادق عليه السلام: «**لو بقيت الأرض بغير الإمام لساخت**»[1].

فإذا ما اعتبرنا أنّ الأرض هي محور ومركز عالم المادّة فإنّ الحديث سوف يكون مؤدّاه: لساخ عالم المادّة والملك.

• وعن الإمام الباقر عليه السلام: «**لو أنّ الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله**»[2].

• وعن الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: «**...ونحن الذين بنا يُمسك الله السماء أن تقع على الأرض إلاّ بإذنه، وبنا يُمسك الأرض أن تميد بأهلها، وبنا يُنزل الغيث، وبنا ينشر الرحمة، ويُخرج بركات الأرض، ولولا**

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص١٧٩ ح ١٠.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٧٩ ح ١٢.

ما في الأرض منّا لساخت بأهلها»[١]. قال تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ**﴾[٢]، و﴿**الله الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...**﴾[٣]، وفي ذلك يقول الإمام علي الرضا عليه السلام: «**ثَمّ عمد ولكن لا ترونها**»[٤].

وهنا نفتح دعوة للتأمّل بين حديث الإمام علي بن الحسين عليهما السلام وبين الآية الكريمة وحديث الإمام الرضا عليه السلام:

إنّ الوقوف المعرفي التحقّقي للإمام على مفردات عالم الإمكان يمكّنه من أداء دوره التكويني هذا، فهو المؤيَّد بروح القدس، بل إنّ روح القدس ليس إلا مرتبة معرفية من مراتبه المعرفية الوجودية، فليس لروح القدس وجود مستقلّ عنه، أي ليس روح القدس وجوداً ملائكيّاً يُؤيَّد به الإمام أو الرسول أو النبيّ، وإنّما هو مرتبة معرفية أعلائية يصل إليها من تحقّق بمعرفة الله تعالى حقّاً وصار مظهراً تامّاً لأسمائه الحسنى.

إنّه عليه السلام بهذه الروح القدسية سيكون واقفا تحقّقاً على كلّ ما هو متحقّق في دائرة الإمكان بقوسيها النزولي والصعودي. نعم، سيكون عارفاً ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى.

يتلخّص إلى هنا: أنّ الإمام له دور وأثر تكوينيّ بالغ الأهمّية يتجاوز

---

(١) الأمالي للصدوق، مصدر سابق: ص٢٥٢ ح١٥؛ ينابيع المودة للحافظ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، منشورات الشريف الرضيّ، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، قم: ج١ ص٧٥ ح١١.

(٢) لقمان: ١٠.

(٣) الرعد: ٢.

(٤) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج١ ص٧٧٤ ح ٤٨٨٣.

حدود إثبات المعجزة بمراتب كثيرة. فوجوده عليه السلام شرط في حفظ نظام التكوين الإمكاني. وكما أنّ للماء أثراً تكوينياً في حفظ الحياة المادية، وعدمه عدم لها، وكذلك الهواء والشمس كلّ منهما له أثره التكويني في الوجود المادّي، فكذلك وجود الإمام، بل إنّ وجوده ضروريّ في حفظ نفس الماء والهواء والشمس وغير ذلك من الأمور الأساسية في حفظ الحياة. ولو فرضنا ـ جدلاً ـ وجود بدائل أخرى عن الماء والهواء والشمس، فإنّه لا يمكن إيجاد بديل آخر عن الإمام، ففيه يكمُن السرّ في حفظ نظام التكوين.

وعندما نقول: إنّ وجود الإمام ضروريّ في حفظ نظام التكوين الإمكاني فإننّا نقصد بذلك ما هو أعمّ من عالم المادّة ليشمل العوالم الأخرى، لأنّ الإمام هو حلقة الوصل بين الخالق والمخلوق في قوسَي دائرة الوجود النزولي والصعودي، ولعلّك قد تأمّلت معنا في قول الإمام علي بن الحسين عليهما السلام المذكور آنفاً حيث يقول فيه: «**وبنا ينزل الغيث، وبنا ينشر الرحمة، ويخرج بركات الأرض...**»، فذلك إشارة ـ بل تصريح ـ بدورهم التكويني في قوس النزول. فهم المرآة الفعلية التي انعكست بواسطتها الفيوضات الإلهية.

أمّا دورهم التكويني في قوس الصعود فقد أشير إليه بقوله تعالى: ﴿...**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[1]. فالإمام هو العمل الصالح الذي تُرفع به الأعمال إلى المولى القدير.

ففي ذيل هذه الآية الكريمة يقول الإمام الصادق عليه السلام: «**ولايتنا أهل البيت** ـ وأهوى بيده على صدره ـ **فمن لم يتولّنا لم يرفع الله له**

(١) فاطر : ١٠.

عملًا»[1].

البعد السياسي في الإمام

في مجموع الأبحاث المتقدّمة في طريقية الإمام كنّا نتحدّث عن الإمامة القرآنية والتي يمكن أن نصطلح عليها بالإمامة الإبراهيمية أيضاً، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿.... **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...** ﴾ وهذه الإمامة هي الأوسع دائرة من حيث الصلاحيات والأثر من الإمامة السياسية التي تقتصر على الحاكمية والقيادة، فالإمامة القرآنية تشمل جميع الأدوار والآثار المرتبطة بالإمام ابتداء من الدور التكويني ومروراً بالدور التشريعي ثمّ الدور السياسي.

فالإمامة السياسية هي نفسها الخلافة في اصطلاحات المتكلّمين عموماً وفي كلمات غير مدرسة أهل البيت خصوصاً.

والإمامة القرآنية هي نفسها الخلافة الإلهية في مدرسة أهل البيت عموماً وعند الحكماء والعرفاء منهم خصوصاً.

في ضوء هذا التقسيم الصحيح للإمامة وسعتها سوف تّتضح لنا الإجابة الصحيحة لإشكالية أثيرت من قبل المدارس الأخرى، ومفادها أنّ الإمام عليّاً عليه السلام لم يكن (في فترة السابقين عليه) إماماً وإنّما صار إماماً واجب الطاعة عند تسلّمه مهامّ الخلافة بعد بيعة المسلمين له، وهكذا الحال بالنسبة للإمام الحجة ابن الحسن عجل الله فرجه الشريف فإنّه غير موجود ولم يولد وإنّما يولد في آخر الزمان، والسبب هو أنه لو كان موجوداً لقام بمهامّه المتمثّلة بالقيادة والحكومة والخلافة، وحيث إنّه لم يقم إلى الآن بذلك فإنّه

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٤٣٠ ح٨٥

يلزم من وجوده انتفاء فائدة وثمرة وجوده، فيتعيّن أن لا يكون موجوداً الآن، وإنّما سيولد في آخر الزمان.

والجواب ـ كما هو واضح ـ أنّ هذا المدعى قد يكون صحيحاً وفقاً لمباني المتكلّمين والمدارس الأخرى الذين يحصرون دور الإمام بالإمامة السياسية، وأمّا بالنسبة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام الذين يرون ثبوت الإمامة القرآنية التي تضمّ الإمامة السياسية فإنّ دور الإمام سوف يبقى فاعلاً سواء صار خليفة على المسلمين أو لم يصر.

ولذا فالإمام علي عليه السلام هو إمام الأمّة منذ قُبض الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وحتى استشهاده، وقد كان الإمام علي عليه السلام يتصرّف في ضوء وظيفته الإلهية هذه، فكان يقيم الحدود إذا ما عطّلت ما أمكنه ذلك دون أن ينتظر الإذن من حاكم زمانه[1]، لأنّه عليه السلام يرى أنّ إقامة الحدود من وظائفه الأساسية كإمام، وقد كان خواصّ الإمام عليه السلام يفهمون جيّداً مكانة الإمام ومرجعيّته الأولى فكانوا لا يفعلون شيئاً إلاّ بإذنه، حتى إذا أراد أحدهم السفر خارج المدينة كان يأخذ الإذن من إمام زمانه.

وهكذا الحال في سائر أئمّة أهل البيت عليهم السلام وصولاً إلى الإمام الغائب الحجّة ابن الحسن عجّل الله فرجه الشريف؛ فإنّهم أئمّة المسلمين قاطبة، وإنّهم المرجعية الأولى لهم، لأنّ دورهم الفعلي في حفظ نظام التكوين

(١) يُذكر أن الوليد بن عقبة (كان والياً على الكوفة من قبل عثمان بن عفان) عندما قامت البيّنة الشرعية على شربه للخمر استدعي من قبل عثمان إلى المدينة ولكنه لم يُقم عليه الحدّ، فأقام أمير المؤمنين علي عليه السلام الحدّ على الوليد بن عقبة وقال عليه السلام: «**لا يضيع لله حدّ وأنا حاضر**...» انظر: **الشافي في الإمامة** للشريف المرتضى، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم: ج٢ ص١٥٨.

الإمكاني وقيامهم بالدور التشريعي هداية وولاية لم ينته بإقصائهم عن دورهم السياسي.

وينبغي أن يُعلم أنّ إقصاءهم عن دورهم السياسي وقيادة الأمة وحاكميّتهم لها هو الآخر لم ينته بإقصائهم، فهم كانوا وما زالوا قادة الأمّة، بيد أنّ الأمّة التي لم تبايع أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام قد عصت أمر ربّها عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أنّ عصيان الأمّة لا يصحّح أخطاءها مهما تقادم الزمن، فإنّ الحقّ يعلو ولا يُعلى عليه، وما وراء الحق إلاّ الضلال.

فخذلان الأمّة لهم عليهم السلام لا يسلبهم حقّهم في إمامتهم السياسية فضلاً عن التشريعية والتكوينية، كما أنّ اتّباع الأمّة جماعات وأفراداً لسواهم لا يصحّح عملهم ولا يمنح الشرعية لهم.

ولعلّ القارئ الكريم يستحضر معنا قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية**»(١)، وليتها كانت جاهلية أولى، وإنّما هي جاهلية ما بعدها جاهلية البتّة.

البعد المعرفي في الإمام

بعد أن اتّضحت لنا الأدوار الثلاثة للإمام عليه السلام والتي تشكّل الأعمدة الأساسية في حركته الوجودية، وهي:

١ـ دوره التشريعي.
٢ـ دوره التكويني.
٣ـ دوره القيادي السياسي.

---

(١) تقدم تصدير الحديث.

نكون قد وفّرنا المقدمة الأولى والأساسية في البعد والأثر المعرفي للإمام عليه السلام، فإذا أضفنا إلى ذلك ما تقدّم بيانه من كونه يمثّل بنفسه مصدراً شرعياً ومدركاً فإنّه سوف يتّضح لدينا حدود هذه المصدرية وأهمّية هذه المدركية.

إنّ القرآن الكريم يُعدّ مصدراً معرفياً أساسياً كما أنّه يتضمّن حقائق كونية كبيرة وعظيمة، إلاّ أنّه لا يخرج عن دائرة الخزين المعلوماتي والاستعمال الآلي.

بعبارة أخرى: إنّه لا يملك القدرة أن يكون مؤثّراً وفاعلاً في الوجود بما هو موجود، وإنّما يستفاد منه في التأثير بواسطة مؤثّر مدرك واقف على حقائقه ومراتبه، فهو لغة التغيير وليس فاعل التغيير. وهذا المعنى منسجم تماماً مع كونه وجوداً صامتاً، حيث عُبّر عنه في جملة من الروايات بأنّه قرآن صامت في قبال القرآن الناطق المتمثّل بأهل البيت عليهم السلام؛ فعن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**ذلك الكتاب الصامت ـ** أي القرآن **ـ وأنا القرآن الناطق**»[1] والذي نفهمه من الناطقية في المقام هو الفاعلية، فهم عليهم السلام القرآن الفاعل الذي يملك القدرة على التأثير بنفسه ولكن بإذن ربه، كما هو واضح.

وهذا المعنى العميق لناطقيتهم وسعة تأثيرهم يجعل منهم الرقم الأوّل في مصادر المعرفة على مستوى التشريع وعلى مستوى التكوين وعلى مستوى الحاكمية، لأنه فاعل على مدار هذه المستويات الثلاثة.

وهنالك معنى آخر في غاية الدقّة لمعنى الصامتية والناطقية في القرآن

(١) انظر بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٣٩ ص٢٧٢ ح ٤٨.

وأهل البيت عليهم السلام، وهو أنّ الناطقية فيها حكاية عن تقديم الأجوبة المختلفة على جميع أسئلة الإنسان وغير الإنسان في لوح الوجود، وهذا ما يفتقده الصامت.

وهذا المعنى ينتهي بنا إلى أنّ القرآن الكريم يمثّل الإجمال في الأدوار الثلاثة (التشريع، والتكوين، والحاكمية) وأمّا الإمام عليه السلام فإنّه يمثّل التفصيل في ذلك؛ ولذا فالقرآن الكريم لا تؤخذ معارفه إلاّ منهم عليهم السلام، فهم ترجمان القرآن في ظاهره وباطنه، وقد أشير إلى هذا التفصيل بقوله تعالى: ﴿.... **وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾[(١)]، حيث فسّر بالإمام نفسه لا بالقرآن، وهو الأنسب لمقام الإمام وموقعه في لوح الوجود، فهو مركز دائرة عالم الإمكان بقوسيها النزولي والصعودي.

عن أبي جعفر الباقر عن أبيه عن جده عليهم السلام قال: لما أنزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿**وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾، قام أبو بكر وعمر من مجلسهما فقالا: يا رسول الله هو التوراة؟ قال: لا. قالا: فهو الإنجيل؟ قال: لا. قالا: فهو القرآن؟ قال:لا. قال عليه السلام: فأقبل أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**هو هذا، إنّه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كل شيء**»[(٢)].

وقد عرفت أنّ القرآن هو الكتاب وأنّ الإمام لديه علم الكتاب، فناسب ذلك المقام التفصيل.

وقد روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام وهو يخاطب رجلين من

(١) يس : ١٢.

(٢) معاني الأخبار ، لرئيس المحدّثين محمد بن علي بن الحسين الصدوق، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم: ص٩٥ ح٢..

أصحابه: «**شرّقا أو غرّبا، لن تجدا علماً صحيحاً إلاّ شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت**»[1].

إنّ أيادي الإمام المعرفية تجدها واضحة في مجمل المعارف الإسلامية سواءً كانت حصولية أو حضورية؛ كان الحسن بن عليّ الوشا[2] يقول: إني أدركت في هذا المسجد ـ يعني مسجد الكوفة ـ تسعمئة شيخ، كُلٌّ يقول: حدثني جعفر بن محمد عليهما السلام[3]. ما أعيتهم مسألة قطّ، احتاج الكلّ إليهم ولم يحتاجوا إلى أحد البتّة.

وقد كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يهتف بأهل الكوفة مراراً: «**سلوني قبل أن تفقدوني؛ فإنّ عندي علم الأوّلين والآخرين...**»[4].

ومن كلماته عليه السلام: «**اندمجتُ على مكنون علم لو بُحت به لاضطربتم اضطراب الأرشية في الطوي البعيدة**»[5].

وقد كان لندرة المتلقّين أثر سلبيّ كبير أدّى إلى حجب معارف كثيرة عنّا، وها هو الإمام محمد الباقر يصرّح لجابر بن يزيد الجعفي بذلك، بقوله: «**يا جابر، ما سترنا عنكم أكثر ممّا أظهرنا لكم**»[6]، وجابر نفسه ـ على أنّ ما حمله أو ما أُظهر له من العلم هو القليل ـ كان لا يجد من يودعه

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٢ ص٩٢ ح٢.

(٢) من خيرة أصحاب الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام.

(٣) انظر: رجال النجاشي للشيخ أبي العباس أحمد بن علي النجاشي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ: ص٤٠.

(٤) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج١ ص١٤٥ ح١٠٦٨.

(٥) نهج البلاغة، مصدر سابق: ج١ ص٤١ ح٥ ، والأرشية جمع رشاء بمعنى الحبل، والطوي جمع طوية وهي البئر، والبعيدة بمعنى العميقة.

(٦) الاختصاص للشيخ المفيد، مصدر سابق: ص٢٧٢.

هذا القليل، فتضيق نفسه بما حمله من العلم، فيحفر له حفرة ويُدلي رأسه فيها ثم يُحّدث الأرض بما حمله من العلم، ثمّ يطمّ الحفرة فينفّس عن نفسه بذلك، ويطمئنّ بأنّ الأرض تستر عليه ما أذاعه لها [1]، وقد كان يفعل ذلك عملاً بنصيحة من الإمام الباقر عليه السلام.

فإذا كان جابر الجعفي على جلالة قدره وعظيم منزلته ـ حيث كان من حفظة أسرار إمام زمانه ـ لم يقف إلاّ على القليل من معارفهم عليهم السلام التحقّقية فكيف بمن هم دونه؟!

وقد كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يؤلمه كثيراً ندرة طلبة العلم، فيفصح عن أذاه لذلك بقوله: «**أوّاه، أوّاه** ـ وأومأ بيده إلى صدره ـ **إنّ هاهنا لعلماً جمّاً لو أجد له حَمَلة...**»[2] وفي رواية أخرى: «... **ولكن طلاّبه يسير، وعن قليل يندمون لو فقدوني**»[3].

لقد كانت الأمّة تجهل قدره أو تتجاهله، وهذا الجهل والتجاهل الذي أُسّس له من قبل يُعدّ من أعظم مظلوميات أئمّة أهل البيت عليهم السلام عموماً والإمام أمير المؤمنين عليه السلام خصوصاً؛ يُهضم حقّهم ويُجهل قدرهم.

ولقد كان عبد الله بن مسعود يقول: غدوتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فدخلتُ المسجد والناس أجفل ما كانوا، كأنّ على رؤوسهم الطير، إذ

---

(١) الاختصاص، المصدر السابق: ص٦٦.

(٢) المعيار والموازنة لأبي جعفر الإسكافي المعتزلي، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ: ص٨٠.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، بيروت: ص١٨٣

أقبل عليّ بن أبي طالب حتى سلّم على النبي صلى الله عليه وآله فتغامز به بعض من كان عنده، فنظر إليهم النبي صلى الله عليه وآله فقال: «**ألا تسألوني عن أفضلكم؟** قالوا: بلى. قال: **أفضلكم عليّ بن أبي طالب، أقدمكم إسلاماً وأوفركم إيماناً وأكثركم علماً وأرجحكم حلماً وأشدّكم لله غضباً نكاية في العدوّ، فهو عبد الله وأخو رسول الله، فقد علّمته علمي واستودعته سرّي، وهو أمين على أمّتي**». فقال بعض من حضر: لقد افتتن عليٌّ رسول الله حتى لا يرى به شيئاً! فأنزل الله سبحانه: ﴿**فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ * بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ**﴾(١) (٢).

ولا ريب أنّ الكمالات التي تمتّع بها أمير المؤمنين عليه السلام خصوصاً وأئمة أهل البيت عليهم السلام عموماً والمكانة الرفيعة التي تبوّأوها عند الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد جرّتا الحسد عليهم؛ قال الله تعالى: ﴿**أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ...**﴾ (٣).

وفي ذلك يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**نحن والله هم، نحن والله المحسودون**» (٤)

المراتب المعرفية بين الأئمة

إنّ مقام الإمامة وإن كان هو أشرف المقامات المعرفية وأرفعها مرتبة، إلاّ أنّ المرتبة المعرفية تنقسم هي الأخرى إلى مراتب بحسب التحقّق المعرفي

---

(١) القلم: ٥.

(٢) انظر: شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني، مصدر سابق: ج٢ ص٣٥٧ ح١٠٠٣.

(٣) النساء ٥٤.

(٤) شواهد التنزيل، مصدر سابق: ج١ ص١٨٤ ح ١٩٧.

الذي يكون عليه الإمام.

وقد عرفت أنّ السفر المعرفيّ الثاني من الأسفار العملية الأربعة، وهو السفر في الحقّ بالحقّ، فيه تُحدّد المراتب المعرفية للواصلين، لأنّه سير في أسماء الله الحسنى التي لا حصر لها ولا منتهى، فبقدر الرقعة الوجودية لكلّ واصل تكون مرتبته المعرفية.

ولا ريب أنّ إمامة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أشرف وأرفع المراتب على الإطلاق، وما خاتميّته للنبوّة ورسالات السماء إلاّ وجه من وجوه تقدّمه على السابقين عليه أجمعين، ولا يراد بخاتميته الوجه الظاهري منها من كونه متأخّراً عليهم زماناً، وإنّما المراد بخاتميته في المقام هو خاتميّته لكلّ المراتب المعرفية الوجودية في قوس الصعود فضلًا عن كونه في قوس النزول قد كان قطب رحاها وسنامها وقمّة هرمها.

هذا وقد عرفت أنّه صلى الله عليه وآله قد بلغ في سيره المعنوي والمعرفي مقام (أو أدنى) بعد أن تجاوز مقام (قاب قوسين).

وهذا المقام الثابت للرسول صلى الله عليه وآله أصالة هو نفسه ثابت لأمير المؤمنين عليه السلام وراثة، وقد تقدّم قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بحقّ وريثه وأخيه الإمام عليه السلام: «**علّمته علمي، واستودعته سرّي...**».

لقد كان إبراهيم وموسى وعيسى أئمّة قد بلغوا مراتب معرفية سامية إلاّ أنّ مراتبهم المعرفية ـ وإن تفاوتت هي الأخرى فيما بينهم ـ لا ترتقي إلى مرتبة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ولا إلى مرتبة ورثته عليهم السلام.

عن محمد بن عمير السمّان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**ما يقول الناس في أولي العزم، وصاحبكم أمير المؤمنين عليه السلام؟**

قال: قلت: ما يقدّمون على أولي العزم أحداً.

قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**إن الله تبارك وتعالى قال لموسى عليه السلام: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ...﴾**(١) ولم يقل كلّ شيء، وقال لعيسى عليه السلام: **﴿وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ... ﴾**(٢) ولم يقل كلّ شيء. وقال لصاحبكم أمير المؤمنين عليه السلام: **﴿قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾**(٣)، **وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾**(٤)**، وقال: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴾**(٥)**، وعلم هذا الكتاب عنده**(٦).

وأمّا التفاضل بين أئمّة أهل البيت عليهم السلام فقد أثبتوه هم عليهم السلام، فقد روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام في ذيل قوله تعالى **﴿...قُلْ كَفَى بِالله شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾** أنّه عليه السلام قد قال: «**إيّانا عنى، وعليّ عليه السلام أوّلنا، وعليّ أفضلنا وخيرنا بعد النبيّ صلى الله عليه وآله**»(٧) ثمّ يأتي بعدهما سيّدا شباب أهل الجنة وبقية أصحاب

---

(١) الأعراف: ١٤٥.

(٢) الزخرف: ٦٣.

(٣) الرعد: ٤٣.

(٤) الأنعام: ٥٩.

(٥) يس: ١٢.

(٦) انظر: الاحتجاج للعلاّمة أبي منصور أحمد بن علي الطبرسي، تحقيق الشيخ محمد البهادري والشيخ محمّد هادي به، انتشارات أسوة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ : ج٢ ص٣٠٢؛ بصائر الدرجات، لمحمد بن الحسن الصفّار، نشر مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ هـ، طهران: ج٥ ص٢٢٩ الباب الخامس رقم ٦.

(٧) بصائر الدرجات، مصدر سابق: ص٢٣٥ .

الكساء: الإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «**أنّ أصحاب الكساء الذين كانوا أكرم الخلق على الله كانوا خمسة....**»[1]، ثمّ يأتي التفاضل النسبي حيث يرى البعض أفضلية بقيّة الله في أرضه الإمام الحجّة المهديّ ابن الحسن عجّل الله فرجه الشريف.

ورثة الإمام

قد عرفت أنّ مقام الإمامة الإلهية هو أرفع المقامات المعرفية، ولا ينال هذا المقام إلاّ بعد قطع أشواط كثيرة في السير المعرفي التكاملي، فنبيّ الله إبراهيم عليه السلام لم يتبوّأ هذا المقام الأعظم إلاّ بعد أن مرّ بأدوار معرفية تحققية أُشير إليها بالعبودية والنبوّة والرسالة والخلّة.

وفي ضوء هذا الترتّب الطولي في الخلافة الإلهية [2] تتّضح لنا الضرورة المعرفية في تعيين المرتبة المعرفية للآخذ عنهم والوارث لهم. فإنّ التفاضل المقامي أو المعارفي بين نفس الأئمّة ـ كما أوضحناه آنفاً ـ يحتّم معرفيّاً بأنّ اللاحق منهم مرتبة هو المعنيّ بالأخذ أوّلاً وبالذات عن السابق عليه رتبة ـ لازماناً ـ إذ ليس للزمان مدخلية في التفاضل المعرفي، وهذا واضح.

وبذلك يتّضح أيضاً لماذا كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بحقيقته الوجودية المجرّدة هو الصادر الأوّل والمفردة الأولى في صحيفة عالم التكوين الإمكاني، فقد اشتملت حقيقته المعرفية معارف التكوين الإمكاني إجمالاً وتفصيلاً، فلا يُتصوّر بعدها وجود مرتبة معرفية إمكانية خارجة عن

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق ج٣ ص١٩٨٤ ح١٣٠١٠ .

(٢) فالخليفة الإلهي يصدق على النبي والرسول والإمام مع فارق المرتبة المعرفية التي عيها كل خليفة.

حيّزه المعارفيّ. فهو بحقيقته صلى الله عليه وآله مثّل مركز دائرة المعارف الكونية الإمكانية، وهذا هو معنى كونه صلى الله عليه وآله قطب الرحى أو قطب عالم الإمكان، فلم يحتج إلى من سواه البتّة واحتاج إليه الكلّ في طيّ السجلّ الإمكاني[1].

إذا اتّضح ذلك فإنّه يُعلم من هم الآخذون عن الأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين. لا ريب أنّهم الأقرب فالأقرب إليهم معرفيّاً، ويمكن عنونة الآخذين عن الإمام أوّلاً بالمعصومين، فكلّ معصوم لم يبلغ رتبة الإمامة ـ وهم كثيرون، معلومون وغير معلومين ـ يكون مقصوداً ومعنيّاً بمعرفة الإمام والأخذ عنه من معارفه التحقّقية وراثةً. وقد عرفت أنّ معنى الوراثة في المقام هي الاشتمال على الاستعداد لإيداع الخزائن المعرفية فيه، فبمجرّد توافر ذلك في الآخذ فإنّه يجد نفسه واقفاً على ما يناسب استعداده بعد حصول الإذن من العاطي، فللعاطي أن يمنح وأن يمنع، ﴿**هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[2].

هذا بخصوص الأقرب للإمام وهو المعصوم، وأمّا الأقرب فهو الأقرب إلى المعصوم نفسه، وهو المتمثّل بالعرفاء الواقفين بحسبهم على المعارف التحقّقية فهذه الطبقة الثانية هي الأخرى معنيّة بالأخذ عن الإمام

(١) وهذه الحقيقة المعرفية الأعظم إطلاقاً في دائرة التكوين الإمكاني صادقة علي النبيّ صلّى الله عليه وآله وعلى نفسه المقدسة التي مثّلها أمير المؤمنين علي عليه السلام بنصّ القرآن الكريم ﴿...**وأنفسنا وأنفسكم**...﴾ آل عمران: ٦١، وبنّص الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، حيث قال: «**أنا وعليّ من شجرة واحدة والناس من أشجار شتى**» **كنز العمال** للمتّقي الهندي، تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوت السقّا، نشر مؤسّسة الرسالة، بيروت: ج١١ ص٦٠٨ ح ٣٢٩٤٣.

(٢) ص: ٣٩.

ووراثة العلوم الحقّة عنه، ثّم تأتي مرتبة عباد الله الصالحين بدائرتها الأوسع والأشمل حيث يدخل فيها طلاب المعارف الإلهية الحقّة الذين زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وعملوا بما علموا، فمن أدرك منهم إمام زمانه عياناً شملتْه العناية مباشرة ومن لم يدرك إمام زمانه عياناً ـ كما هو الحال في زمان الغيبة ـ فإنّه تشمله العناية أيضاً ولكن بالواسطة عادة، ولعلّ ذلك يحصل بوسائط عديدة وفقاً لمقتضيات الغيبة ومستلزماتها.

وينبغي أن يعلم أنّ من جملة مراسم المعارف التحقّقية بالنسبة للآخذين الأمانة وحفظ السرّ، والمراد من حفظ السرّ ليس كتمه وإنّما إيصاله إلى أهله، وأمّا البوح به جهاراً فذلك يعدّ من رعونة السالك في الطريق، وهذه الرعونة في إذاعة السرّ تارةً تقع سهواً فيلزم منها الحجب المؤقّت، وتارةً تقع عمداً فيلزم منها الحجب الدائم، إلاّ من شُفع له ولكن بعد حين.

وهذه الإذاعة العلنية عمداً تقع عادة في المعارف الحقّة من قبل السلاّك القاصرين، وأما الكاملين فيقع ذلك منهم سهواً، وأمّا المعصوم مطلقاً فلا يقع منه ذلك البتّة.

عود على بدء

كنا قد وقفنا في تمهيد طريقية الإمام إلى معرفة الله تعالى على مراتب معرفتنا بالإمام عليه السلام، حيث قلنا: إنّها إمّا أن تكون معرفة صورية ساذجة أو معرفة صورية تحقيقية أو معرفة تصديقية تحققية، وقد عرفت هنالك أنّ المعرفة الصورية الساذجة لا تمثّل الحدّ الأدنى من واجب معرفتنا بالإمام، بخلاف المعرفة الصورية التحقيقية فإنّها توفّر ذلك، وأمّا المعرفة التحقّقية فإنّها المعرفة الحقّة التي يضمن معها معرفة الله الحقّة. فالمعرفة

الثانية والثالثة تقيان المكلَّف من الميتة الجاهلية التي حذَّر منها رسول الله صلى الله عليه وآله.

إنّ معرفة الإمام عليه السلام بأبعاده السالفة الذكر (التشريعي، والتكويني، والسياسي، والمعرفي) تمكّننا من الطريقية في معرفة الإمام إلى الله تعالى، ولكنّ نوع المعرفة التي تنتهي بها هذه الطريقية يتوقّف على نوع معرفتنا بالإمام، فإن كانت معرفتنا بالإمام وبأبعاده المتقدّمة صورية تحقيقية فإنّ معرفتنا بالله تعالى سوف تكون كذلك لأنها انعكاس طبيعي للطريق المؤدّي إليها، وإن كانت معرفتنا للإمام بأبعاده المتقدّمة تصديقية تحقّقية فمعرفتنا بالله تعالى ستكون كذلك أيضاً.

وعليه فمن أراد أن يعرف الله تعالى معرفة حقّة بواسطة الإمام عليه السلام لابدّ له أن تكون معرفته بالإمام تحقّقية لا تحقيقية فحسب.

إنّ الوقوف على كمالات الإمام على نحو التحقّق هي بنفسها معرفة بالله تعالى تحقّقاً، أسماءً وصفات لا ذاتاً، فالإمام بمقامه الأعلائي هذا يكون متحقّقاً بصفات الله تعالى، بمعنى أنّه بنفسه صار مظهراً من مظاهر الله تعالى في أسمائه وصفاته، فيكون الوقوف عليه وقوفاً على أسماء الله وصفاته جلّت قدرته.

وحيث إنّ مقام الإمامة يعني انطواء صاحب المقام على أعلى مرتبة معرفية إمكانية، فإن طريقيّته إلى معرفة الله تعالى سوف توفّر أجلّ المراتب وأرفعها. ومن ثمّ سوف تتحدّد مراتب معرفتنا بالله تعالى بواسطة الإمام في ضوء مراتب معرفتنا بالإمام عليه السلام، فإنّ معرفة الإمام تحقّقاً ذات مراتب عديدة، وهكذا في معرفتنا به تحقيقاً فهي الأخرى ذات مراتب عديدة.

من هنا سوف يتّضح لنا التمايز المعرفي الواقع بين أصحاب الأئمّة عليهم

السلام والذي يبرّر لنا اتّخاذ بعضهم حفظةً للأسرار، واتخاذ بعضهم نقلةً للحديث، واتخاذ بعضٍ لجميع هذه المهامّ، وهكذا. فإنّ مناط تحديد مواقعهم هو المرتبة المعرفية التي هم عليها، وهكذا يكون الحال بالنسبة إلينا، ففي ضوء مراتبنا المعرفية تكون معرفتنا بهم، وفي ضوء معرفتنا بهم تكون معرفتنا بالله تعالى.

جدير بالذكر أنّ معرفة الإمام عليه السلام هي محور لجميع المعارف، وطريقيّته إلى الله تعالى هي المحور لجميع الطرق الأخرى السابقة.

بعبارة أخرى: لا يمكن وقوع المعرفة الحقّة بالله تعالى والحصول عليها إلاّ بالانفتاح على معرفة الإمام. فمن عرف الله عن طريق العود إلى فطرته السليمة فسيكون بعوده التحقّقي ذلك عارفاً بإمام زمانه أوّلاً ثمّ عارفاً بالله تعالى ثانياً، ومن عرف الله عن طريق أسمائه الحسنى فسوف يقف على المظاهر العليا لأسمائه تعالى والتي تتمثّل بالإمام، وهكذا لمن أراد معرفة الله تعالى بواسطة الآيات الأنفسية والآفاقية فإنه سيقف على أعظم آياته تعالى والتي تتمثّل بالإمام، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**ما لله من آية أكبر منّي**»[(١)].

وهكذا الحال بالنسبة إلى طريقية القرآن الكريم فإنّه لا بدّ للتحقّق به من الوقوف على القرآن الناطق وهو الإمام عليه السلام.

فالإمام محور لجميع المعارف، ومركز لجميع طرق المعرفة، وبذلك نفهم قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**بنا عُرف الله، وبنا عُبد الله، نحن**

(١) تفسير القمي لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، مؤسّسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، قم: ج١ ص٣٠٩.

الأدلاّء على الله، ولولانا ما عُبد الله»(١).

فإذا كانت معرفة الله تعالى تبدأ بهم، فإنّ عبادة الله تعالى لا تكون إلاّ بهم؛ لما عرفت من أنّ العبادة فرع معرفة المعبود. وهذا واضح.

وقد أكّد هذا المعنى الدقيق ـ وهو انحصار الواسطة بهم في معرفة الله تعالى ـ الإمام محمد الباقر عليه السلام حيث يقول: «**نحن الأعراف الذين لا يُعرف الله إلا بسبب معرفتنا...**»(٢).

فهم عليهم السلام محالّ معرفة الله تعالى، وقد ورد في إحدى زيارات الإمام الحسين عليه السلام: «**السلام على الذين من والاهم فقد والى الله، ومن عاداهم فقد عادى الله، ومن عرفهم فقد عرف الله، ومن جهلهم فقد جهل الله...**»(٣)

تتمّة

قال الله تعالى: ﴿**وَعَدَ الله الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ الله أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾(٤).

إنّ جنّة الخلد والمساكن الطيّبة في جنّات عدن متاع عظيم ومنازل رفيعة ولكنّها أدنى مرتبة من جنّة الرضوان، ولذا وصف الله سبحانه وتعالى الرضوان بأنّه أكبر، أي: أكبر من جنّات عدن ومساكنها الطيّبة، والأكبريّة

---

(١) التوحيد للصدوق، مصدر سابق: ص١٥٢ ح٩.
(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج١ ص٤٣٧ ح٢٦٥٦.
(٣) فروع الكافي، مصدر سابق: ج٤ ص٥٧٨ ح٢.
(٤) التوبة: ٧٢.

في المقام ليست أكبريّة مكان أو متاع وإنّما أكبريّة مرتبة ومنزلة. فالرضوان هو المقام الأرفع من مجموع مقامات الجنّة ومنازلها، بل هو روح الجنّة وقوامها، فمجموع الجنان بمثابة الجسد من الإنسان، وجنّة الرضوان بمثابة الروح منه، فهي روح الجنان وخلاصة الآخرة.

والذي نفهمه من الرضوان هو حصول المعرفة بالله تعالى، أي: إنّ الله تعالى يُعرّفهم نفسه، فذلك هو الرضوان الأكبر والأعظم والأجلّ من أيّ عطاء آخر، وإن كان العطاء الآخر أبديّاً وغير مجذوذ.

ولذا فمن قصد جنانه وساعده عمله على ذلك، نال ذلك الجزاء الأوفر من كلّ متاع الدنيا، وأمّا من قصد رضوانه ـ أي: معرفته الحقّة ـ دلّه سبحانه على سُبل السلام وأخرجه من الظلمات إلى النور، ومن الضلالة إلى الهداية.

قال تعالى: ﴿**يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ [1]، فإذا كان رضوان الله سبحانه وتعالى هو معرفته الحقّة فإنّ سبل السلام هي طرق معرفته، من اتبّع سبل السلام المعرفيّة وصولاً إلى رضوانه ـ معرفته ـ فإنّه يكون قد خرج برضوان الله الأكبر ـ لا غير ـ من الظلمات برمّتها إلى النور برمّته، ليقف بوجوده الحقّي على الصراط المستقيم، بل سيكون الواقف نفسه وجهاً من وجوه الصراط المستقيم.

وقد عرفت أنّ سبل السلام أو طرق معرفة الله سبحانه ليست محصورة بالطرق المبحوثة في هذا الكتاب، وإنّما هي كثيرة لا تعدّ ولا تحصى، وهي كما قيل: بعدد أنفاس الخلائق، وما تقدّم منّا من الطرق المعرفيّة فإنّه يمثّل أبرز

(١) المائدة: ١٦.

الطرق المعرفيّة إلى الله تعالى.

ولعلّنا لا نجانب الحقّ إذا ما قلنا: إنّ جميع الطرق الأُخرى، المعلنة والمحتملة، وإن اختلفت عناوينها وجملة من خصوصيّاتها إلّا أنّها ترجع ـ ثانياً وبالعرض ـ إلى الطرق الستّة المبحوثة آنفاً، وهي (الفطرة، الأسماء الحسنى، النفس، الآفاق، القرآن، الإمام)، ولعلّنا لا نجانب الحقّ أيضاً إذا ما قلنا بعائديّة الطرق الستّة إلى طريق واحد لا غير وهو طريق الإمام؛ فهو الحقيقة الكبرويّة والشجرة الأوحديّة والصادر الأوّل الذي ينحدر عنه السيل ولا يرقى إليه الطير.

وإذا ما التفتنا إلى السبل المتقدّمة لعلّنا نجد فيها قرينة لفظيّة تؤيّد ما نقوله، فالآية تصرّح بأنّ من اتّبع رضوان الله سبحانه فسوف يهديه إلى سبل السلام، ثمّ تقول بعد ذلك ويهديه إلى صراط مستقيم، فهنالك سبل السلام وصراط مستقيم، وقد قلنا: إنّ سبل السلام هي طرق معرفة الله سبحانه، وإنّ هذه السبل تعود أو تتوقّف على سبيل واحد وهو الإمام، فهو محور طرق معرفة الله تعالى، فالآية تبدأ بالسبل وتنتهي بالصراط المستقيم، وهذا ما نريد الوصول إليه، فإنّ من سلك أيّ طريق معرفيّ من طرق وسبل السلام لابدّ أن ينتهي إلى محور ومركز معرفته الحقّة وهو الإمام، وهكذا في الآية فإنّ من سلك سبل السلام سوف ينتهي إلى الصراط المستقيم، وقد وردت روايات كثيرة في إثبات هذا المعنى، وهو كون الإمام هو الصراط المستقيم.

سئل الإمام الباقر عليه السلام عن الآية فقال: «**طريق الإمامة فاتّبعوه**»[1]،

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٢٤ ص١٦ ح٢٥.

وعن أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: سألته عن قول الله تبارك وتعالى ﴿**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ**﴾[1]، قال: «**هو والله عليّ، هو والله الميزان والصراط**»[2].

فهم عليهم السلام السبيل والصراط، وهم الأئمّة الذين أوجب الله تعالى علينا اتّباعهم وطاعتهم، فالإمامة مقامهم الذي اختصّهم الله تعالى به من سائر أبناء الأمّة، بعدما علم منهم الوفاء بما اشترطه عليهم.

اللهم اهدنا سبل السلام وأتمم علينا نعمة التمسّك بسبيلك الحقّ وصراطك المستقيم محمد المصطفى وعلي المرتضى وآلهما الأطيبين الأطهرين، وعرّفنا بهم في الدنيا والآخرة، فإنّهم حجّتك على خلقك أجمعين.

«**اللهم عرّفني حجّتك فإنّك إن لم تعرّفني حجّتك ضللت عن ديني**»[3].

هذا تمام الكلام في طرق معرفة الله تعالى؛ لننتقل بعد ذلك معاً إلى آثار هذه المعرفة، ثمّ إلى النتائج والمعطيات التي خرجنا بها من مجموع أبحاث هذا السفر الجليل.

---

(١) الأنعام: ١٥٣.

(٢) تفسير نور الثقلين، مصدر سابق: ج١ ص٧٧٨ ح٣٤٦.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٧ ح٥.

الفصل الخامس

آثار معرفة الله

* ❁ إجمال القول في الأثر.
* ❁ بسط القول في الأثر.
* ❁ آثار المعرفة على مستوى السلوك الفردي.
* ❁ آثار المعرفة على مستوى السلوك الاجتماعي.
* ❁ آثار المعرفة على مستوى الخالق.
* ❁ آثار المعرفة على مستوى المعرفة.
* ❁ آثار المعرفة على مستوى الحبّ.
* ❁ آثار المعرفة على مستوى العبادة والدعاء.
* ❁ تتمّة.

إجمال القول في الأثر

من عرف الله تعالى خافه، ومن خافه أطاع أوامره وانتهى عن نواهيه، وحيث إنّ المعرفة ذات مراتب فالخوف كذلك، فمن عرف الله تعالى تقليداً ومحاكاة لغيره كان خوفه كذلك، فهو يعرف من لم ينعقد له في عقله وقلبه شيء، وكذلك يكون خوفه.

ومن عرف الله تعالى تحقيقاً بالأدلّة والبراهين العقلية والمنبّهات النقلية فخوفه كذلك، وهذا النمط المعرفي التحقيقي وإن كان يمثّل الحدّ الأدنى من المعرفة الإلهية المطلوبة، وأنّه ممدوح جدّاً في أوساط العقلاء إلاّ أنّه لا يفضي إلى انعقاد الخوف الحقيقي من الله تعالى، فكلّ وسائل معرفته جمعاً ونثراً، وإجمالاً وتفصيلاً، لا تهيّئ له مشاهدة حقيقية لمتعلّق معرفته بوجوده الخارجي، ولذا فمجال معرفته لا يعدو دائرة المفاهيم والذهن، وإذا كان الأمر كذلك فلا يُتوقّع أن يكون الخوف منه تعالى أكثر من ذلك.

إنّ المعرفة الحصولية التحقيقية أيّاً كان عمقها ورسوخها وإحكامها سوف تبقى مشمولة لقول الإمام محمّد الباقر عليه السلام «**كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله زبانيتين فإنّ ذلك كمالها وتتوهّم أنّ عدمها نقصان لمن**

لا يتّصف بهما، وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به»[١].

وبسبب وقوع العقلاء في دائرة التوهّم هذه فقد انحصرت دائرة وصفه تعالى بالمخلَصين (بالفتح)، وهم الطبقة المجتباة من قِبله تعالى بعد أن أتمّوا دائرة الإخلاص له؛ قال تعالى: ﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إلاَّ عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ**﴾[٢]، وقد تقدّم بيان ذلك[٣].

إنّ المعرفة الحصولية التحقيقية هي معرفة عقلية برهانية وليست وهميّة، ولكنّ العقل بعد إقامته البراهين على إثبات الواجب وتوحيده يعجز عن تصوّر مصداق معرفته لأنّ كلّ ما عرفه لا يخرج عن دائرة المفاهيم والذهن؛ لعدم حصول المشاهدة القلبية له، وهنا تتدخّل القوّة الوهمية لترتّب نتائج حرفية فتحاول أن تميّز مصداقاً لتلك المعرفة العقلية فيقع الشرك بقصد أو بغير قصد، لأنّه سوف يعتقد أنّ ما ميّزه بواهمته هو الحقّ، مع أنّه ليس كذلك. فكلّ ما ميّزه مهما كان دقيقاً في معناه فهو مخلوق مصنوع، أي مُستنتج مُتشكّل من تلك المعرفة الحصولية التي لا يعدو مجالها دائرة الذهن.

ولذا ورد تحذير شديد من الانسياق وراء ما تنتجه الواهمة لا ما ينتجه العقل نفسه، فالعقل يُثبت وجود الخالق ووحدانيته، ولكنّه لا يستطيع البتة أن يتصوّر ما أثبت وجوده ووحدانيته، وهذا لا يُعدّ تقصيراً من العقل وإنّما هو قصور، فمعرفة الله الحقّة مجالها الحضور لا الحصول.

فمن رام معرفته حقّاً بواسطة العقل سقط في شباك الواهمة وعبد غير ما أثبت وجوده، ووحّد غير ما أثبت وحدانيّته.

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق:ج ٦٦ ص٢٩٢.

(٢) الصافات: ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣) انظر: الفصل الأول (حبّ الله).

عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**من عبد الله بالتوهّم فقد كفر، ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلانيته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقّاً**»(١) أي أولئك هم الموحّدون حقّاً تبعاً لسيد الموحّدين الإمام علي عليه السلام.

إنّ كلّ ما يُميَّز بالتوهم لا يخرج عن دائرة المحدودية؛ فيكون العابد قد عبد إلهاً محدوداً، وهذا هو الكفر(٢).

وفي حدث الإمام الصادق عليه السلام إشارة إلى توقّف مهامّ العقل، حيث يترك له تحديد المعبود، وهو المعنى دون الاسم ودونهما معاً، ثمّ يُوقع الأسماء على ذلك المعنى المعبود بصفاتٍ وصَف الله تعالى بها نفسه، وهنا تتوقّف مهامّ العقل لتبدأ مهامّ القلب ولتغلق دائرة الواهمة، ومجال القلب هو عقد القلب على ذلك المعنى المعبود، والمراد من المعنى في المقام هو المصداق الخارجيّ لا الوجود الصوريّ القائم في الذهن، فإن تخيّله شيئاً ما عاد إلى الشرك والكفر مرّة أخرى، وإن وقف على معبوده شهوداً ـ سيراً في أسمائه وصفاته ـ فذلك هو التوحيد الحقّ والمعرفة الحقّة.

فحذار حذار من الانزلاق في معطيات الواهمة، فإنّها ـ ولا شك في ذلك ـ سوف ترسم للمعنى المعبود حدّاً وكيفية وصورة ومقداراً وأيناً ووضعاً، وإلى غير ذلك من المعاني الوهمية والصور الخيالية والمفهومات

---

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج١ ص٨٧ ح١، وفي رواية أخرى: «...**أولئك هم المؤمنون حقّاً**» انظر: توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص٢٢٠

(٢) سوف يأتي في بيان سرّ هذا التوهم معنىً دقيق جداً في الأثر الخامس من آثار المعرفة.

العقلية[١]. فإنّ التصديق لا ينبغي أن يكون بواسطة مشاهدة الصور الذهنية وإنّما بواسطة الجنان لا غير، كما هو المرويّ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام «**الإيمان تصديق بالجنان، وإقرار باللسان..**»[٢]، و«**الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان...**»[٣].

فلم يقل عليه السلام (معرفة بالعقل)، بمعناه الإدراكي الاستدلاليّ الصوريّ، وإرجاع الإيمان إلى القلب هو تحديد لمهامّ العقل في مجال تعيين المصداق خارجاً، وغلق دائرة الحصول وإيكال الأمر إلى القلب والشهود والحضور.

ولذلك نجد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام بعد أن سأله كميل بن زياد رحمه الله عن الحقيقة، بدأ بذكر أوصاف عديدة وكميل يقول له: «زدني بياناً»، إلى أن وصل عليه السلام إلى نهاية المطاف حيث لابدّ من ظهور الحقيقة وتوقُّف الإدراك العقلي، فقال عليه السلام له: «**أطفئ السراج فقد طلع الصبح**»[٤].

وفي ذيل هذه التجلية يقول الحكيم السبزواري: «يعني: أطفئ سراج عقلك، أي تفحُّصَه وتفتيشه؛ فقد طلع صبح مطلوبك من أفق البيان»[٥] أي: اترك الأمر لقلبك يستشرف الحقيقة؛ فالعقل عاجز عن ذلك، فإن لم تطفئ سراجك وبقيت مُطلاًّ من خلاله فلا الحقيقة أدركت ولا الدرس تعلّمت، فالحقيقة كالصباح، وقد أغنى الصباح عن المصباح.

---

(١) انظر: شرح أصول الكافي، مصدر سابق: ج ٣ ص٩٦.
(٢) مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج١١ ص٤٤.
(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق:ج٤ ص٥٠ ح٢٢٧.
(٤) انظر: مجالس المؤمنين للقاضي نور الدين التستري: ج٢ ص١١، المجلس السادس.
(٥) شرح الأسماء الحسنى، مصدر سابق: ج١ ص١٣٣.

إنّ سراج العقل خافت في قبال نور الحقيقة الطاغي على الوجود، فكيف للخافت نوره إبصار النور كلّه؟!

وعلى أيّ حال، فانّ المعرفة التحقيقية لا تمنح ـ بأدقّ معانيها وأحكم براهينها ـ العارف خوفاً من متعلّق معرفته الفعلي إلاّ بالحدود المعهودة لها، ولذا تجد كثيراً ممّن وقفوا على معرفته سبحانه تحقيقاً يقترفون الكبائر فضلاً عن الصغائر، وما ذلك إلاّ بسبب غيابهم عن المعبود الحقيقي وانحسار الخوف منه سبحانه وانطفائه.

ولا يراد بذلك عدم انفكاك الوقوع في المعصية عن المعارف الحصولية وإنّما مرادنا هو عدم توافر الضمانة الحقيقية للعارف حصولاً عن الوقوع في المعصية. ولم نعنِ بالكبائر المحتمل اقترافها ما هي من قبيل الزنا والقتل وشرب الخمر أو ما شابه ذلك، فتلك الكبائر أغلبنا قد عصم نفسه منها إلى درجة لا يخطر في أذهان كثير منّا اقترافها فضلاً عن الوقوع خارجاً، وإنّما عنينا بها ما يتعلّق منها بدائرة التوحيد الحقيقي سواء في مجال الصفات أو الأفعال؛ إذ لا محالة من حصول التوحيد منّا للذات المقدّسة.

فالرياء ـ مثلاً ـ إذا وقع من العبد في دائرة العقائد فتلك الطامّة الكبرى والآفة العظمى، فهذه المرتبة من الرياء تعدّ أشدّ أنواع الشرك الخفي وأسوأها، كما لو أظهر الشخص العقائد الحقّة والمعارف الإلهية بغية حصول الشهرة أو طلب المنزلة في قلوب الناس. فذلك الطلب الدنيء ـ على فرض اعتقاده بما أظهر من الحقّ ـ يؤدّي به إلى انطفاء نور الإيمان والحقّ في قلبه، وإذا ذهب النور والإيمان عن القلب حلّ محلّهما الظلمة والكفر، وهذه هي المرتبة السيّئة من الرياء، وأمّا المرتبة الأسوأ ـ والعياذ بالله ـ فتلك التي يظهر فيها المرائي من الحقّ طلباً للمحبوبية والمنزلة في قلوب الناس

وهو لا يعتقد بما أظهره من الحقّ، كما لو أثبت وأظهر أن الله تعالى هو المؤثّر في الوجود لا غير ولكنّه يبطن غير ذلك، فذلك هو الأسوأ إطلاقاً لأنّه يكون قد قبع في دائرة النفاق المفضية إلى الخلود في النار وفي دركها الأسفل؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً**﴾[1].

وهذا معنى قولنا: إنّ الرياء في العقائد والإلهيات هو الطامّة الكبرى سواء حصل بمرتبته السيّئة أو الأسوأ.

وأيّ ذنب أعظم من الكفر والشرك؟ وقد ورد في الحديث الشريف عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**كلّ رياء شرك. إنّه من عمل للناس كان ثوابه على الناس، ومن عمل لله كان ثوابه على الله**»[2].

لذا فالمسألة في غاية الخطورة والتعقيد، فإنّ العمل قد يبدو في ظاهره صالحاً ومقبولاً من المتشرّعة والعقلاء جميعاً ولكنّه لا يعود على فاعله إلاّ بالخسران إذا أتى به بغير نيّة القرب من الله تعالى، تلك النية التي قد تخفى حتّى على الآتي بها؛ فإنّ من الرياء ما هو في غاية الدقّة والخفاء. وحيث إنّ العمل الصالح في ظاهره لا يكفي فاعله، فقد أُردف ذلك بعدم وقوع الشرك من الفاعل، وذلك في قول الله تعالى: ﴿**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً**﴾[3].

وحيث إنّ المعارف الحصولية قاطبةً لا تحقّق الضمانة للعارف حصولاً من الوقوع في أشراك الكفر والشرك والفسوق والعصيان، فإنّه يترتّب على

(١) النساء: ١٤٥.
(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٢٩٣ ح٣.
(٣) الكهف: ١١٠.

كلّ إنسان عاقل أن يتوخّى الحذر ويعدّ العدّة للتوقّي من ذلك الجرُف الهاري، ليكون على بيّنة من ربّه وبصيرة من أمره، ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(١)، وقد عرفت فيما سبق(٢) أنّ رضوان الله تعالى هو معرفته الحقّة سبحانه أو من أبرز مصاديقه.

هذا إذا عرف الإنسان ربّه وعبَده بقدم الحصول؛ فإنّ الخوف منه سبحانه لا يعدو دائرة تلك المعرفة الضيّقة الحرجة أيضاً.

وأمّا من عرف الله تعالى بقلبه، وأشرقت أنوار القدس في جنباته فذلك الذي تحصل الخشية الفعلية في قلبه، لأنّه عارف حقّاً وعالم حقّاً وواقف حقّاً، و﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾(٣). بل يحصل في قلبه الوجل ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾(٤)، والرهبة منه تباركت أسماؤه ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾(٥)، والهيبة العظمى، وهي أشدّ أنواع الخوف منه سبحانه، إنّها هيبة الوقوف الحقيقي في حضرة الذات المقدسة، وقد أُشير إلى هذه الهيبة القدسيّة بقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾(٦).

---

(١) التوبة: ١٠٩.

(٢) انظر: الفصل الرابع (طرق معرفة الله) في أواخر تتمّة الطريق السادس.

(٣) فاطر: ٢٨.

(٤) الأنفال: ٢.

(٥) الأنبياء: ٩٠.

(٦) آل عمران: ٢٨.

وليس هذا التحذير الإلهي للمنع من التفكير في ذاته المقدّسة، وإن كان هو كذلك ظاهراً، ولكنه في مقام الهيبة يعني حصول الهيبة الكلّية في ذات العابد من جلال إحاطة الذات القدسية للمعبود بهِ.

ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صلّى سُمع لصدره أزيز كأزيز المرجل[١] من الهيبة[٢].

إنّ الخوف والخشية والوجل والرهبة والهيبة مقامات ومراتب معرفية تعكس التجلّيات الجلالية لله سبحانه وتعالى.

فإذا قرأنا التجلّيات من زاوية الجمال فإنّ المتحقّق بالمعرفة الإلهية يتجلّى فيه الحبّ الإلهي، وهذا الحبّ الإلهي يُصيّر العبد مقرّباً إلى الله تعالى. وقد روي أنّ عيسى عليه السلام قد مرّ بنفر نحلت أبدانهم وتغيّرت ألوانهم خوفاً من النار، وبنفر كانوا أشدّ نحولاً وتغيّراً شوقاً إلى الجنة، وبنفر هم الأشدّ نحولاً وتغيّراً وكأنّ على وجوههم المرايا من النور، فقال عليه السلام لهم: ما الذي بلغ بكم ما أرى؟ فقالوا: نحبّ الله عزّ وجلّ، فقال: **أنتم المقرّبون، أنتم المقرّبون**[٣].

وإذا كانت المعرفة الحقّة تمثّل حجر الزاوية في الدين القيّم ـ وهي كذلك ـ فإنّ حبّ الله تعالى هو تعبير آخر عن المعرفة الحقّة، وقد عرفت في أبحاث (حب الله)[٤] أنّ المعرفة بالله تولّد الحبّ، بل إنّ الحبّ له تعالى هو الوجه الآخر والقراءة الأخرى لمعرفته سبحانه، وبقدر المعرفة يكون الحبّ، وبقدر

---

(١) أزيز المرجل هو صوت القدر إذا علا أو صوت الرعد.

(٢) انظر: الخصال للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص٢٨٢ ح ٢٧.

(٣) انظر ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص٢٥٣٩ ص١٦٦١٦.

(٤) الفصل الأول من كتاب معرفة الله.

الحبّ يكون التمسّك بالدين، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: **وهل الدين إلاّ الحبّ؟ إنّ الله عزّ وجلّ يقول:** ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ**﴾(١).

وعلى أيّ حال فإنّ الخوف ومراتبه تعكس تجلّيات الجلال، والحبّ ومراتبه تعكس مراتب الجمال، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الحبّ أفضل من الخوف**»(٢).

بعد هذا الإجمال في عرض آثار المعرفة ينبغي لنا بسط هذا الفصل الغائي وترتيبه في ضوء المنهجة المعتمدة في الكتاب.

بسط القول في الأثر

إنّ الآثار المترتّبة على معرفة الله سبحانه كثيرة ومختلفة أيضاً، وسرّ كثرتها يكمُن في تعلّق عالم الإمكان بأسره بالله تعالى، سواء في أصل وجوده أو في ديمومته وبقائه ـ أو في تجدّد وجوده بحسب اختلاف المباني(٣) ـ ومن ثمّ سوف يكون الأصل والبقاء بجميع حيثياته وتفصيلاته مرتبطاً بالله سبحانه وتعالى، وبنكتة كونه تعالى قد خلق الخلق لكي يُعرف وينطووا على معرفته. وهذه المعرفة مفضية إلى آثار جمّة. وحيث إنّ كلّ موجود له حيثيّة خاصّة يتميّز بها فإنّ معرفته بالله تعالى سوف تتحيّث بخصوصيّة العارف

(١) الخصال، مصدر سابق: ص٢١ ح٧٤. والآية الكريمة في سورة آل عمران: ٣١

(٢) روضة الكافي، مصدر سابق: ج٨ ص١٢٩ ح٩٨.

(٣) تقدّم في الأمر الأول من الفصل الرابع (طرق معرفة الله) بيان كون المعلول يحتاج إلى علّته التامّة في أصل وجوده وفي تجدّد وجوده آناً بعد آن لا في بقائه، والتجدّد يعني وجوداً بعد وجود، أما البقاء والديمومة فإنّه يعني بقاء الوجود الأوّل لا حصول وجود آخر.

نفسه، فيكون أثر معرفته بالله تعالى خاصّاً به أيضاً، وإن كان يلتقي في خطوطه العامّة مع الحيثيات الأخرى، أعني: في جهة الاشتراك.

وهذا الاختلاف الفعلي في الخصوصيات ثمّ في الأثر يُفضي إلى التكثّر في الآثار بكثرة الخصوصيات الإمكانية.

هذا من حيث الكثرة في الآثار، وأمّا من حيث الاختلاف بين الآثار المترتّبة على المعرفة بالله فذلك أمر بديهيّ؛ نظراً لاختلاف نوع المعرفة، منها ما كان بسيطاً ساذجاً، ومنها ما كان تحقيقياً برهانياً، ومنها ما كان تحقّقياً شهودياً، هذا فضلاً عن كون أصل المعرفة المنالة رهناً بالمرتبة السلوكية للعارف، سواء أكان سلوكه نظرياً أم قلبياً، فإنّ كلّ مرتبة معرفية هي نوع قائم برأسه، وهذا أمر يحتاج التأسيس له في أبحاث نظرية المعرفة، ويخرجنا البحث فيها عن أصل موضوع هذا الفصل؛ ولذا نرجئه إلى مظانّه.

وعلى أيّ حال، فانّ تكثّر الآثار واختلافها كمّاً ونوعاً لا يعفياننا من الوقوف على القدر المتيقّن منها، وبلحاظ الإنسان خاصّة؛ لعدم الحاجة إلى تناول متعلّقات غيره.

إذا نظرنا إلى الآثار المترتّبة المحتملة من معرفة الإنسان بربّه فإنّه يمكن حصرها بالموارد والمستويات الآتية:

١ـ آثار المعرفة على مستوى السلوك الفردي (الشخصي).
٢ـ آثار المعرفة على مستوى السلوك الاجتماعي (العام).
٣ـ آثار المعرفة على مستوى غائية خلق الخلق.
٤ـ آثار المعرفة على مستوى المعرفة.
٥ـ آثار المعرفة على مستوى الحبّ.
٦ـ آثار المعرفة على مستوى العبادة والدعاء.

هذا ما سنحاول الوقوف عنده من مجموع الآثار المترتّبة والمُترقّبة من معرفة الله تعالى، وحيث إنّا سوف نحاول تشخيص ذلك وفق منهجتنا المعتمدة في المقام التي تُقسّم فيها المعرفة أو الوقوف المعرفي إلى أقسام ثلاثة، وهي الوقوف الصوريّ الساذج، والوقوف الصوريّ التحقيقيّ الحصوليّ، والوقوف التصديقيّ التحقّقيّ الحضوريّ، فإنّ الوجوه الناتجة من ذلك سوف تكون ثمانية عشر وجهاً، ومع زيادة كلّ أثر جديد سوف تترتّب عليه وجوه ثلاثة جديدة طبقاً لمنهجنا المعرفي في المقام.

أولاً: آثار المعرفة على مستوى السلوك الفردي

لا ريب أنّ المعرفة بالله تعالى إذا كانت على نحو الوقوف الصوريّ الساذج فستكون ضئيلة جداً وربّما معدومة، وإذا ما كانت هناك جملة من الآثار التوفيقية التي تحيط بالإنسان الصوريّ في معرفته فذلك نتاج العناية العامّة لله سبحانه بخلقه.

ومعنى المعرفة الصورية الساذجة هو أن يعرف بوجود الله تعالى وبوحدانيته وبجملة من أسمائه وصفاته ولكن دون إقامة دليل على ذلك، بل هو تقليد أعمى وسلوك جمعيّ يسوق عامّة الناس إلى ذلك.

وما نراه في المقام هو أنّ دائرة هذه المعرفة الصورية الساذجة محدودة؛ إذا لاحظنا الدليل الفطري الذي يتحرّك في ضوئه عامّة الناس إن كانوا ملتفتين إلى ذلك، وإلا فالدائرة كبيرة جدّاً في صورة عدم الالتفات إلى النداءات والدلائل الفطرية.

فإن حصل الالتفات منهم فإنّهم سوف يُمثّلون مرتبة معرفية من مراتب الوقوف الثاني التحقيقي.

وأمّا الوقوف الثاني التحقيقي البرهاني فإنّ الآثار المترتّبة عليه كثيرة ومنتجة في الجملة لا بالجملة(١)، وهذا النتاج الجزئي ينسجم مع طبيعة هذا الوقوف والنمط المعرفي الذي قلنا في أكثر من مورد أنّه لا يشكّل ضمانة لصاحبه، وإن كان يشكّل الحدّ الأدنى من المعرفة الواجبة على كل إنسان، فإنّ هذا الوقوف الصوريّ وإن كان تحقيقياً إلا أنّ أثره الوضعي على الإنسان يبقى محدوداً وغير موجب للعمل، أي: إنّه لا يبعث صاحبه على الفعل المناسب والمطابق للصورة المبرهن عليها، ولذا تجد من أصحاب هذا النمط المعرفي من يرتكبون الذنوب المختلفة.

إنّ المعرفة النظرية التحقيقية لا تكون موجبة للإيمان ولا ملزمة له، ولذا فقد يكون الشخص من الناحية الفطرية يثبت عنده وجود الله تعالى ووحدانيته ولكن لا يؤمن بذلك، أو يسلك في منحاه العلمي غير ما انتهى إليه نظرياً.

لذا فالشرك في الأسماء والصفات والشرك العملي مصدرهما هو أنّ المعرفة النظرية وإن كانت مثبتة للعارف نظراً وجود الذات المقدسة ووحدانيتها وإثبات أسمائه وصفاته الذاتية إلا أنّه لم يصل في درجة إيمانه إلى نفي الأغيار عن ساحة التأثير، فيقع في الشرك العملي، وما الرياء ـ وهو الشرك الخفي كما عرفت ـ إلّا نموذج من نماذج الشرك العملي، لأنّه يرجع إلى الاعتقاد بوجود غيرٍ استحقّ منه الالتفات إليه.

فلو كانت المعرفة النظرية موجبة وملزمة للإيمان لما وقع الإنسان في مثل هذه المتاهات المفضية للشرك العملي كالرياء والكذب والنفاق والجحود.

---

(١) تقدم بيان ذلك.

فالكاذب إنّما يلجأ لذلك لاعتقاد مسبق منه بأنّ الكذب سوف يكون منقذاً له، وهذا شرك عمليّ، والنفاق رغم أنّه منافٍ للإيمان تماماً إلّا أنّه شرك هو الآخر إذا لم يكن في دائرة العقائد والإلهيات، وإلاّ فهو الكفر الصراح. وأمّا وقوعه في السلوك العملي ـ كإظهار شخص النصيحة لك وهو يدسّ لك في الباطن، وإظهار الحبّ لك وهو مبغض ناقم عليك، يدعو لك ظاهراً بالسلامة والحفظ وهو يرجو فعلية زوالك وهلاكك ـ فهذا النمط هو الآخر شرك خفيّ، لأن صاحبه يعتقد أنّ ما أظهره سوف يكون منجياً له ومقرّباً له من ودّك وحبّك وعطائك، فيدلّس عليك بشعور منافق كذّاب. وما أكثر هذه الطبقة البغيضة وأسوئها، ففي كلّ آن ومكان نجد من يظهر المودّة والحبّ لأهل البيت عليهم السلام، ولكنّهم في سرّهم ونجواهم يضمرون شيئاً آخر ظلماً وجوراً وعدواناً، فـ ﴿**بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَـهُمْ عَذَاباً أَلِيماً**﴾[1]، قد أُمروا بمودّة أهل البيت عليهم السلام بنصّ القرآن الكريم: ﴿**قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾[2] ولكنّهم ودّوا مُبغضيهم وغاصبي حقوقهم، بل قاتليهم أيضاً.

روى الهيثمي عن ابن عباس (لما نزلت الآية، قالوا: يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال: **عليٌّ وفاطمة وابناهما**)[3] فقل لي بربّك كيف تجتمع مودّتهم الواجبة قرآناً وسُنّةً مع الترحّم والترضّي على مناوئيهم وقاتليهم؟!

وهكذا حال الجحود الموجب لظلمة القلب، فقد قام الدليل القطعي

---

(١) النساء: ١٣٨.

(٢) الشورى: ٢٣.

(٣) مجمع الزوائد، مصدر سابق: ج٧ ص١٠٣، و:ج٩ ص١٦٨.

عندهم على المعارف التوحيدية والحقائق الأخروية، وقام الدليل القطعي أيضاً على نبوّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وولاية أهل البيت عليهم السلام، ولكنّ اليقين الحصولي لم يحتّم عليهم الإيمان بما ثبت لديهم، فغلبتْهم شقْوتهم، فمنهم من أنكر المعارف التوحيدية، وهذا هو الكفر والشرك الصراح، ومنهم من أنكر نبوّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وهذا هو الضلال المبين، ومنهم من أنكر ولاية وإمامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فأبدلوا الطاعة بالعصيان، والقبول بالردّ.

إنّ حقيقة التوحيد ونبوّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وإمامة أهل البيت عليهم السلام توجب على من وقف على الدليل الطاعةَ والالتزام، ولكننا نرى من وقفوا على ذلك ولم يأخذ بأعناقهم الدليل، وما ذلك إلّا لأنّ المعرفة النظرية الحصولية لا تستبطن ضمانة الاتّباع وإن كانت تدعو لذلك، فمن الممكن جدّاً ـ بل الواقع كثيراً ـ اجتماع الجحود والخلاف مع الاعتقاد واليقين؛ قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْـمُفْسِدِينَ**﴾(١).

فالمعرفة الحصولية التحقيقية لها أثر صوريّ على صاحب المعرفة يدعوه إلى الامتثال والطاعة ولكنّه لا يأخذ بعنقه نحو الجادّة لأنّه لا يمثّل وجوداً تكوينياً فاعلاً في النفس العارفة.

وأمّا فيما يتعلق بالوقوف الثالث وهو المعرفة التحقيقية الشهودية، فإنّها تختلف تماماً من حيث المتابعة والأثر، فإنّ الواقف شهوداً تترتّب على معرفته هذه من الآثار الجليّة ما يصعب وصفها وحصرها، وكفى بتميزها

---

(١) النمل: ١٤.

عمّا سبق من الآثار المعرفية أنّها تأخذ بعنق العارف نحو الطاعة والامتثال.

والذي نعتقده في المقام هو عدم الانفكاك بين الأثر والمؤثّر، فالمعرفة ـ وهي المؤثّر ـ لا تنفكّ البتّة من أثرها، بل ما نعتقده هو أبعد من ذلك، وهو أن أثر المعرفة نفسه يمثّل مرتبة معرفية، لأنّه أثر وجوديّ فاعل في الذات العارفة.

إنّ المعرفة الحضورية والشهود الباطني يعني تحوّل الإنسان العارف إلى وجود قويّ خيريّ محرّك لطاقاته باتجاهات الكمالات المطلقة، بل نحو المطلق نفسه جلّت قدرته، وبهذا التحوّل يكون الإنسان قد ولج أبواب العصمة ليتحوّل بذلك بعد مراتب معرفية ارتقائية من دائرة المخِلصين (بكسر اللام) إلى دائرة المخلَصين (بالفتح).

وإذا عرف الإنسان ربّه تحقّقاً فسوف تغلق دونه جميع دوائر الشرك، وتغلق أيضاً دونه جميع دوائر الفقد، وفي ذلك ترجمة خفيّة لقول الله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ**﴾[1]. فالإنسان مفطور على حبّ الخلود والبقاء، فهو يشتهي ذلك بقوّة.

ولازم الخلود إغلاق دائرة الفقد وإتمام دائرة الوجدان. إنّ المعرفة الحقّة بالله تعالى تورثه حقيقة كونية خالدة، وهي حقيقة الاكتفاء بالله تعالى، فلا يطلب به بدلاً ولا يرغب عنه حولاً، ولا يُبقي في عرضه ولا في طوله شاغلاً. وهذا المعنى العميق الدقيق قد ترجمه لنا عملياً رائد التفاني في الله تعالى الإمام الحسين بن علي عليهما السلام بقوله الشريف وهو يناجي ربّه في عرصات عرفة: «**ماذا وجد من فقدك؟ وما الذي فقد من وجدك؟ لقد**

(١) فصِّلت: ٣١.

خاب من رضي دونك بدلاً، ولقد خسر من بغى دونك متحوّلاً»[(١)].

لهم فيها ما يشتهون، فلا فقد ولا نقص أبداً، إنّما الوجدان سرمداً. إنّه تحوّل جوهريّ في حركة الإنسان الوجودية حيث يتحوّل فيه العبد إلى موحّد حقيقيّ بعد أن عرف حقيقة التوحيد التي كان يعيش صورتها قبل التحقّق المعرفي ويقبع في دوائرها الذهنية المغلقة.

بعبارة أخرى: إنّه تحوّل من دائرة الشرك الظاهري والخفيّ إلى دائرة التوحيد الحقيقي الحقّي والذي به سيعرف تجلّيات سورة الحمد في ﴿**رَبِّ العَالَمِين**﴾ و ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّين**﴾.

إنّه تحوّل من دائرة الأثر المقيّد إلى إطلاق الوجود العيني، ونعني بالأثر الوجودَ الشبحيَّ لحقيقة الإنسان حيث كان قبل التحقّق المعرفيّ بالله تعالى متلبّساً بصورة الإنسان الحقيقي، ومشتملاً على بعض آثاره المحدودة جدّاً، وهذا هو الوجود الشبحيّ له ليتحوّل بالتحقّق المعرفي إلى الوجود الحقيقي والفعلي للإنسان الخليفة قرآنياً والإنسان الكامل عرفانياً.

وبعبارة ثالثة: إنّه تحوّل من الإنسان الناقص القاصر إلى الإنسان الكامل الراشد، ومن الجملة الناقصة التي لا يحسن السكوت عنها إلى الجملة التامة التي يحسن السكوت عنها ويصحّ الإخبار بها عن الحقيقة المطلقة المقدّسة.

نعم إنّه التحوّل الكينوني الذي يدرك بواسطته الإنسان العارف الكامل الحقّي من هو المبتدأ وما هو الخبر، ومن هو الفاعل الذي كان ولم يزل كما كان في الأزل متوحّداً في الوجود والتأثير، ويدرك معه أيضاً ما هو المفعول

---

(١) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص٣٤٢، دعاء عرفة.

والأثر.

نعم سيدرك آنذاك أنّ الحقيقة واحدة لا غير أزلاً وأبداً، قد تجلّت بصور مختلفة، فإذا ما وقف الواقف الحقّي على حقيقة الشؤون يكون قد تجلّت في قلبه الطاهر حقيقة قوله تعالى ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[(١)]، ومعنى المرآتية المشيرة إلى الوجود الواحد الأحد.

وما الوجه إلاّ واحد غير أنّه إذا أنت أعددتَ المرايا تعدّدا[(٢)]

فتلخّص إلى هنا أنّ أثر المعرفة بالله على مستوى السلوك الشخصي بلحاظ الوقوف الأول ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً**﴾[(٣)].

وأما أثرها بلحاظ الوقوف الثاني فإنّه وإن كان ملحوظاً وذا قيمة معتدّ بها إلاّ أنّها محفوفة بالمخاطر وسهلة الانفكاك في إطارها الإيجابي عن ذي المعرفة، كما أنّها معرفة صورية تبقى قاصرة عن جلب الحقيقة أمام طالبها، ولذا يبقى العارف حصولاً عرضة الشك والتردّد؛ لعدم وقوفه على ذي الصورة.

ومن هنا نفهم لماذا كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يقول: «**لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً**»[(٤)]؛ ذلك لأن الحقيقة حاضرة عنده كما أنّه حاضر

---

(١) الرحمن: ٢٩.

(٢) محبوب القلوب لقطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ، إيران: ج١ ص ٢١١.

(٣) النور: ٣٩.

(٤) مستدرك سفينة البحار تحقيق الشيخ حسين علي النمازي، الناشر مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٩هـ، قم: ج٥ ص١٦٣.

عندها، فذلك اليقين المتحقّق به يقين لدنيّ لا يقين حصوليّ، ومن حصل على اليقين اللدنيّ في مورد فإنّه لا توجد مرتبة معرفية فوقه أو هو دونها في دائرة الإمكان.

إنّ موارد الحاجة إلى الحضور والشهود لهي أعظم وأجلّ وأكثر من موارد الحاجة إلى الحصول، وهذه حقيقة حقّة يصعب قبولها من السواد الأعظم من الناس؛ نظراً لتمحّضهم في الغياب واليباب، وعزوفهم بالاضطرار أو بالاختيار عن فيض وإشراق ربّ الأرباب.

إنّ الحصول في مورد الحضور يكون جهلاً محضاً ربّما يقتل صاحبه، كما عبّر عن ذلك أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**رُبّ عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه**» [1] فذلك عالم حصولاً قتله جهله حضوراً، ولذا فعلمه الذي معه أعجز منه لا ينفعه.

ومن أراد أن يلج موارد الحضور بآلية الحصول يكون قد خالف الحكمة فوضع الشيء في غير موضعه، فلا أثر الحصول جنى ولا من عالم الحضور دنا، بل كان من الجهل والجهالات قاب قوسين أو أدنى.

وأمّا أثرها بلحاظ الوقوف الثالث فهو الغاية والمنتهى الإمكاني حيث يتحوّل كل ما بالقوّة في العبد إلى الفعلية الحقّة على نحو الدفعية أو على نحو التدريج، فيصير العبد في كلّ حركاته وسكناته إلهياً ووليّاً من أولياء الله تعالى، يطوي سجلّ الشقاء، ويتحقّق بدار السعادة واللقاء، وذلك هو العطاء غير المجذوذ (أي غير المقطوع) يتحوّل في ظلاله العبد إلى معنى تامّ يحسن السكوت عليه.

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: ج٤ ص٢٥، رقم الحكمة: ١٠٧.

ثانياً: آثار المعرفة على مستوى السلوك الاجتماعي

إنّ المسؤولية تجاه المجتمع أمر لابدّ من الالتزام به وتحمّل أعبائه، وقد حثّ على ذلك القرآن والسنّة والعقل؛ قال تعالى: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ**﴾(١). فيُسأل كلُّ إنسان عمّا كان في عهدته، وهذه المسؤولية لا يُستثنى منها أحد البتّة، وقد نبّه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لذلك مؤكّداً ومبتدئاً بنفسه الشريفة قائلاً: «**إني مسؤول وإنّكم مسؤولون**»(٢).

وقد فصّل تلك المسؤولية بذكر مواردها البارزة في قوله صلى الله عليه وآله: «**ألا كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته. فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيّته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيّته، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم**»(٣).

وقد بلغ من مسؤولية الإنسان في مجتمعه أن تدخل في رعيّته العناية بالحيوان والجماد ما دام هو مسؤولاً عن ذلك؛ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**اتقوا الله في عباده وبلاده فإنّكم مسؤولون حتّى عن البقاع والبهائم. أطيعوا الله ولا تعصوه**»(٤).

فالمسؤولية تبدأ بالنفس ثمّ بالأسرة ثمّ بالمجتمع، والمجتمع بجميع كياناته المتحرّكة والجامدة، ليس لأحد التنصّل عن مسؤوليته.

إنّ هذه المسؤولية بجميع مواردها هي القراءة الصحيحة لكلّ ما يُسمى

---

(١) الصافات: ٢٤.

(٢) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٢ ص١٢١٢ ح٨٠٢٩.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص١٢١٢ ح٨٠٣٤؛ صحيح مسلم بن الحجّاج النيسابوري، نشر دار الفكر، بيروت: ج٦ ص٨.

(٤) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: رقم الحكمة: ٧٢٥٤.

امتيازاً في ثقافتنا العامة، فالبعض ـ بل السواد الأعظم ـ يرى أنّ امتلاك المال امتياز، والسلطة والنفوذ امتياز، وكثرة الأولاد والأحفاد امتياز أيضاً، والمراتب المعرفية ـ سواء أكانت حصولية أم حضورية ـ هي الأخرى امتياز أيضاً، وهكذا في كلّ كمال يبلغه الإنسان، يراه هؤلاء امتيازاً.

إنّه نظر قاصر وقراءة خاطئة، فالصحيح في المقام أنّ كلّ ما يقع في عهدة الإنسان من مال وجاه وأولاد ومعارف ومطالب وأسرار وأحوال إنّما هو مسؤولية فعلية أنيطت بعهدته لا امتياز ينأى به عن الآخرين.

ولا ريب أنّ الامتياز الحقيقي والذي يصحّ وصمه بذلك في قبال جميع الامتيازات الأخرى المجازية هو النهوض بأصل المسؤولية وأداء هذه الأمانة الإلهية، فمن حفظ رعيّته وأماناته ونهض بمسؤولياته امتاز على أقرانه وأترابه﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**﴾[١].

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا أنّ جميع المقامات المعرفية الصوريّة منها والوجودية تمثّل مسؤولية تناشد أصحابها حفظها ورعايتها، حتى النبوّة والرسالة والإمامة والخلافة الإلهية هي مسؤوليات عظمى لا مجرّد امتيازات، وإنّما صحّ وصفها بالامتياز هنا لمفروغية الإتيان بها والنهوض بأعبائها من قبل المخلَصين الذين يئس الشيطان من إغوائهم.

وحيث إنّ هذه المهامّ الخطيرة تمثّل بنفسها مسؤوليات لا امتيازات فإنّهم عليهم السلام مسؤولون عن ذلك أيضاً؛ قال تعالى﴿**فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ**﴾[٢]، فدائرة المسؤولية تعمّ الجميع، ودائرة

---

(١) النساء: ٥٨.

(٢) الأعراف: ٦.

السؤال تعمّ الجميع أيضاً، ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

ولكن يبقى ذلك التحرّك تجاه النهوض بالمسؤولية الإلهية لكلّ إنسان رهناً بالنمط المعرفي الذي يشتمل عليه وبدرجة الإيمان بذلك، وبالهدف الغائيّ الذي يتحرّك في ضوئه.

وما نودّ الوقوف عليه في المقام هو النمط المعرفي وأثره في حركة الإنسان في المجتمع، فإنّنا وفي ضوء الوقوفات المعرفية الثلاثة (الساذجة، والتحقيقية، والتحقّقية) سوف نحاول قراءة الأثر المعرفي للإنسان.

من الواضح أنّ الوقوف الصوريّ الساذج لا يمنح صاحبه المكنة من النهوض بمسؤولياته بشكل مقبول سواء كانت هذه المسؤوليات تجاه نفسه أو مجتمعه أو خالقه جلّت قدرته[2]، ولذا تجد التقصير واضحاً في حركاته وسكناته رغم انحسارهما ومحدوديتهما، بل إنّه لا يفقه الكثير من سلوكياته لأنّها في جلّها غير قائمة على أساس معرفيّ واضح، فحركته في المجتمع تكاد أن تكون جاهلية، بل هي كذلك إلا ما ندر.

وكلّما ضاقت دائرة العلم اتّسعت دائرة الجهل، فالنسبة بينهما عكسية لا طردية، وكلّما اتسعت دائرة الجهل ابتعد الإنسان عن حقيقة إنسانيته واقترب من الدوائر التي تحكمها الغرائز والشهوات، فإذا تحكّم الجهل بالإنسان فإنّ جميع حركاته وسكناته ستكون عواقبها وخيمة، وليت الجاهل يقف عند جهله فيسأل ويتعلّم ويتحرّك في ضوء ذلك، إلّا أنّه في

---

(١) الحجر: ٩٢، ٩٣.

(٢) سيأتي في العنوان الثالث أثر المعرفة على مستوى الخالق.

الغالب يجتهد في ضوء جهله فيفضي به ذلك إلى ما لا يحمد عقباه، حتى يصل الأمر به في موارد عدّة إلى الشرك والكفر.

ومن هنا نفهم سرّ اقتران الشرك والكفر بالجهل؛ فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**لو أنّ العباد حين جهلوا وقفوا، لم يكفروا ولم يضلّوا**» (١)، فيركب الجاهل جهله ويسير في ركبه فلا يكون إلا مفرطاً أو مفرّطاً، يجهل قدره فيتعدّى طوره فيحكم بما لا يعلم ويعارض قبل أن يفهم ويجيب قبل أن يسمع!

ومن هنا أيضاً نفهم سرّ أهمية التفكّر والتدبّر والتأمّل حتى عُدّ «**تفكّر ساعة خير من عبادة سنة**»(٢) وقد كانت أكثر عبادة أبي ذر الغفاري رحمه الله في التفكّر والاعتبار(٣)، لأنّ التفكّر والتدبّر والتأمّل حصون منيعة تمنع الإنسان من اتّباع جهالاته وتغلق أمامه دوائر الضلال، وتُريه حسن عمله من قبحه، وبذلك يعرف ما له وما عليه، نعم «**بالفكر تنجلي غياهب الأمور**»(٤).

ولذا فالجاهل من لم يتفكّر ولم يتدبّر ولم يعتبر، ولا ريب أنّ حركة الإنسان في المجتمع بلا تفكّر وتدبّر وتأمّل واعتبار سوف تكون حركة سلبية خاسرة.

هذا فيما يتعلّق بالوقوف الأول، وأمّا بلحاظ الوقوف الثاني التحقيقي فالأمر يختلف كثيراً، فإنّ العلوم الحصولية وإن كانت صورية ومحدودة أيضاً إلاّ أنها تكفل للإنسان الحدّ الأدنى من الاتّزان المعرفي والحركة العلمية

(١) غرر الحكم، مصدر سابق: رقم الحكمة ٧٥٨٢.
(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٧١ ص٣٢٧ ح٢٢.
(٣) عن الإمام الصادق عليه السلام «**كان أكثر عبادة أبي ذرّ** رحمة الله عليه **خصلتين: التفكّر والاعتبار**». انظر: الخصال، مصدر سابق: ص٤٢ ح٣٣.
(٤) غرر الحكم، مصدر سابق: رقم الحكمة ٤٣٢٢.

السلوكية العارفة. نعم هي لا تتكفّل له التحرّك الفعلي وإن كانت تدعو لذلك وتنجّز عليه الفعل، وهذا ما عبّرنا عنه في أكثر من مورد بإمكان الانفكاك بين العلم حصولاً وبين ما يدعو إليه من خير وصلاح.

فالإلهيات بالمعنى الأخصّ تدعو الإنسان إلى الإيمان والاعتقاد بوجود الله سبحانه ووحدانيته بالأدلة والبراهين القطعية، وهذه الدعوة قد يعجز الإنسان عن ردّها عقلاً ولكنّ البعض لا يتحرّك في ضوئها قلباً، فهم كالأعراب(١) الذين قالوا آمنّا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبهم(٢).

ثمّ إنّ الإنسان مهما أحكم معارفه الحصولية في دائرة المعارف الإلهية فإنّه يعسر عليه التخلّص من التخيّلات والتوهّمات الفاسدة التي بمجرّد الالتفات إليها يكون قد وقع في براثن الشرك، بقصد منه أو بغير قصد، ومن ثمّ إذا حمل معه هذه التوهّمات الفاسدة إلى محيطه ومجتمعه فإنّه سوف يحدث ضرراً عظيماً، ولكن هذا لا يمنع من انتفاع الناس به وبعلومه في إثبات الخالق تعالى ووحدانيته والتعريف بصفاته وأسمائه مستدلاًّ على مطالبه بالأدلّة القطعية، فدوره إيجابيّ ومهمّ جدّاً، وبعطائه المعرفي يمكنه تضييق دوائر الجهل وجذب الكثير إلى الالتزام بالعقائد الحقّة.

---

(١) الأعراب جمع (أعرابي) وليست جمعاً لـ (عربي)، فالعرب منهم خير أمّة أُخرجت للناس، ومنهم سيّد الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة المطهَّرة عليهم السلام. ولو وُجد من هم خير من العرب لتقبُّل الرسالة ونشرها آنذاك لما أُنيطت بهم، فكان اختيارهم دليل أولويّتهم، وهذا لا يتقاطع مع قوله تعالى ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾. وعلى أيّ حال، فالأعرابيّ كناية عمّن يعيش في جوف الصحراء بعيداً عن العلم والتعلّم سواء كان في صحراء الجزيرة العربية أو في أيّ مكان آخر.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ سورة الحجرات: ١٤.

ودائرة تأثير مثل هذا الإنسان لا تتجاوز حيّز العقل، فينظّم أفكار الآخرين ويرشدهم إلى الصواب، ولكنه يبقى عاجزاً عن معالجة خواطرهم وتوهّماتهم؛ لما عرفت من أنّه عاجز عن معالجة ذلك في نفسه؛ فيكون عن معالجة غيره أعجز.

إنّ العارف حصولاً وتحقيقاً يبقى لا ينقطع طلبه عن مشاهدة مصاديق ما أقام الدليل عليه، فهو يعتقد بوجود موت وبرزخ ونشر وحساب وجنّة ونار..، ويصدّق بذلك أيضاً طبقاً للأدلّة القطعية القائمة بين يديه، ولكنّه يبقى جاهلاً بحقيقة ما اعتقد به لأنّه جاهل بحقيقة الأسماء والصفات الإلهية وإن كان يعتقد بها، وهذا الجهل الذي لا يستطيع طرده بالمعارف الحصولية قطعاً، سوف يجعله يعيش في دوّامة خفيّة وإشكالية معرفية، فيصدِّق ـ مثلاً ـ بوجود الملائكة وبوجود الجنّ، لأنّ القرآن يقول بذلك والسنّة الشريفة تؤيّده، ولكنّه لم ير ولم يسمع ولم يكلّم واحداً من هذه الموجودات الواقعية، فيدور أمره بين الالتزام بذلك وفي قلبه شيء من (حتى)[1]، وبين إنكار ذلك (والعياذ بالله تعالى).

وهذا هو معنى التصوّر في المعارف الحصولية عندما يكتفى بها في المعارف الإلهية، وهذا ما دعا رائد الحكمة المتعالية ملا صدرا الشيرازي إلى إحداث تغيير جوهريّ في المنهج الفلسفي الذي يعتمد العقل فقط في تقصّي الحقائق وإثبات النتائج، فاعتمد في منهجه البحثي على أركان ثلاثة، وهي: العقل والنقل والكشف، وحاول من خلال ذلك أن يوحّد بين الفلسفة

(١) مثل يضرب لمن لم ينقطع عنه الشك؛ يُذكر أن الأصمعي أو سيبويه قد أتعبته أحكام (حتى) النحوية لأنّها تارة تكون ناصبة وأخرى خافضة وأخرى عاطفة، فقال: أموت وفي قلبي شيء من حتى.

والدين من جهة وبين الفلسفة والعرفان من جهة أخرى.

لقد أدرك ملا صدرا بذهنيته الحادّة وعقليته الفذة أنّ العقل وحده لا يستطيع أن يقدّم إجابات كاملة، كما أن الدين بمستواه الظاهري لا يستطيع أن يقدّم إجابات تفصيلية وواضحة في أكثر الموارد المتعلّقة بالمغيّبات، حيث يكتفي عادة بإجابات إسكاتية ـ إن جاز التعبير ـ والمشكلة لا تكمن في نفس الدين الذي له ظاهر وباطن بل في الآلية التي يقف من خلالها طالب المعارف الإلهية، فمن توسل بآلية الحصول لم يجد أمامه سوى أجوبة إسكاتية في قضايا أساسية وجوهرية في المعارف الإلهية، ونعني بالأجوبة الإسكاتية عجز الآلية الحصولية عن إيقاف العارف حصولاً على حقائق مطلوبهِ، ولذا تُقدِّم له ما يوافق طريقة تفكيره وآلية معرفته.

إنّ الأسس العقلية البرهانية لا تعطي اتّزاناً معرفياً كاملاً، فيبقى المحقّق في ذلك في عزلة تامة عمّا أقام البرهان عليه، وهذا ما يجعله يعيش إشكالية حقيقية، بخلاف من توسّل بالحضور مطبّقاً ذلك على ما بلغه بالحصول فإنّه يكسبه اتّزاناً معرفياً كاملاً.

يقول السيد الطباطبائي: «إنّ التأمل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية هيّأت أرضية جديدة لصدر المتألّهين لكي يحقّق تقدّماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحركة الوثّابة والمبدعة التي حلّت في الفكر الفلسفي..»[١].

إنّ التقدّم الكبير الذي أحدثه ملاّ صدرا في الأبحاث الفلسفية يكشف لنا عجز الفلسفة العقلية عن تقديم إجابات واضحة فيما يتعلّق بالمسائل

(١) انظر: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين للسيّد كمال الحيدري، نشر دار فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ: ص٢٦٠.

الوجودية الغيبية، فذلك التقدّم لم يُحرَز بنفس المنهجية المشائية (اعتماد العقل فقط)، وإنّما بواسطة الآليات والمصادر المعرفية الأخرى، وهي: النقل (القرآن)، والعرفان (الكشف)، والعقل.

وعلى أيّ حال؛ إنّ من اعتمد العقل والدين في مستواه الظاهري، فسيكون أثره في المجتمع بقدر ما حصل عليه، وحيث إنّ ما حصل عليه لم يحقّق له اتزاناً معرفياً كاملاً، فإنّ هذا القلق المعرفي سوف يُسرّى إلى جسد الأمة.

من هنا نفهم بوضوح سرّ الخلاف والاختلاف والتقاطع والتناحر المعرفي في دائرة الحصول، فذلك هو النتاج الطبيعي لعدم الوقوف الفعلي على الحقائق الخارجية الفعلية للصور الذهنية التي أقيمت الأدلّة والبراهين عليها. وهذا الخلاف والاختلاف وإن كان حاصلاً في جميع المعارف الحصولية إلاّ أنّ حصوله في المعارف الدينية يكون بنسبة أكبر؛ نظراً لارتباط المعارف الدينية بعالم الغيب.

فإذا كان الخلاف والاختلاف يحصل في التجارب والتطبيقات الحسّية مع كونها حاضرة أمام العارف بها، فكيف بالمعارف التي تكون متعلّقاتها الفعلية أموراً غيبية؟!

وبذلك يتّضح لنا أنّ الأثر المعرفي الذي يعود به المحقّق (لا المتحقّق) في معرفة الله سبحانه سوف يكون محدوداً من جهة، ومن جهة أخرى لا يقدّم اتزاناً معرفياً كاملاً وإجابات تفصيلية واضحة.

وأمّا فيما يتعلّق بالوقوف الثالث (التحقّقي الشهودي) فإنّه بمعية الوقوف التحقيقي سوف يولّد اتّزاناً معرفياً كاملاً ورؤية كونية عميقة وواضحة، وبذلك يكون أثر هذا الوقوف عظيماً وحقيقياً.

إنّ الواقف شهوداً على معرفة الله سبحانه وأسمائه وصفاته وأفعاله سوف يتسنّى له الأخذ بيد الآخرين نحو حاضرة الحقّ سبحانه، وسوف يكون قادراً على تقديم إجابات تملأ الوجدان ويُسلم معها العقل.

ولا يخفى أنّ العارف حصولاً هو جاهل بحقيقة نفسه فكيف يكون عارفاً بحقائق الآخرين؟ وإذا كان كذلك فلا يُتوقّع منه أن يكون تأثيره وعلاجه ناجحاً، بخلاف العارف حضوراً وشهوداً فإنّه سوف يكون بغيره أعرف، لأنّ العارف بالله سبحانه تحقّقاً، عارف بنفسه «**ومن عرف نفسه كان لغيره أعرف، ومن جهل نفسه كان بغيره أجهل**» [1]، وإذا كان لغيره أعرف فإنّ تأثيره سوف يكون أعظم وعلاجه له أنجع.

وهذا ما يفسّر لنا ذلك السرّ الخفيّ في العلاجات العميقة التي قام بها الأنبياء والأوصياء والأولياء عليهم السلام في الإنسان والمجتمع، حتى أنّ بعضهم كان له القدرة على التأثير وقلب كيان إنسان ـ كيانه المعرفي لا الحسّي ـ بكلمة واحدة.

يُذكر أنّ الإمام موسى الكاظم عليه السلام قد مرّ يوماً على دار بشر الحافي [2] ببغداد فسمع الملاهي وأصوات الغناء والقصب تخرج من تلك

---

(١) ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج٣ ص١٨٨.

(٢) بشر بن الحارث البغدادي، عارف زاهد مشهور، كان من أهل الملاهي والطرب فتاب على يد الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام وقد سمّي بالحافي لأنه خرج حافياً إلى الإمام عليه السلام وبقي كذلك إلى أن توفّاه الله تعالى، ومن روائعه قوله: «اجعل الآخرة رأس مالك، فما أتاك من الدنيا فهو ربح»، وقد مرّ بأصحاب الحديث فقال لهم: أدّوا زكاة الحديث، قالوا: وما زكاته؟ قال: اعملوا من كلّ مئتي حديث بخمسة أحاديث. انظر: الكنى والألقاب للشيخ عباس القمّي، نشر مكتبة الصدر، الطبعة الخامسة، ١٣٦٨ هـ، طهران: ج٢ ص١٦٩.

الدار، فخرجت جارية وبيدها قمامة[١]، فرمت بها في الدرب.

فقال عليه السلام لها: **يا جارية! صاحب هذه الدار حرّ أم عبد؟**

فقالت: بل حرّ.

فقال عليه السلام: **صدقت لو كان عبداً لخاف من مولاه.**

فلما دخلت قال مولاها (بشر) وهو على مائدة السكر: ما أبطأك؟ فقالت: حدّثني رجل بكذا وكذا. فخرج حافياً حتى لقي مولانا الإمام الكاظم عليه السلام فتاب على يده واعتذر وبكى لديه استحياءً من عمله[٢].

إنّه عليه السلام قد كلّمه كلمة واحدة حوّلته من بشر اللهو والشرب والطرب إلى بشر الزهد والعفّة والمعرفة الحقّة، إنّها كلمة لو قالها ألف قائل له لما حرّكته قيد أنملة، ولقد كانت بغداد مليئة بالزهّاد والمتصوّفة، ولكنّها كلمة يقف خلفها ذلك الوجود المتحقّق بمعرفة الله سبحانه.

ولقد حوّل زهير بن القين رضي الله عنه رحله إلى رحل الإمام الحسين عليه السلام وهو في طريقه إلى كربلاء بكلمة واحدة من الإمام الحسين عليه السلام ولم يكن زهير قبل ذلك من أتباع أهل البيت عليهم السلام.

فتلخّص إلى هنا أنّ أثر معرفة الله تعالى إيجاباً على المجتمع على نحو الوقوف الأول يكاد يكون معدوماً بل إنّ عواقبه وخيمة.

وأمّا على نحو الوقوف الثاني فإنّه نافع وجيّد ومؤثّر، ولكنّه محدود ومحفوف بالمخاطر، ولا يقدّم إجابات تفصيلية وواضحة، ولا يحقّق اتّزاناً معرفياً كاملاً.

---

(١) إناء يوضع فيه النفايات وفضلات الطعام.

(٢) انظر: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة للعلاّمة الحسن بن مطهر الحلي، مطبعة الهادي الطبعة الأولى: ص٥٩.

وأمّا على نحو الوقوف الثالث فالمسألة تختلف تماماً حيث تكون الكلمة الواحدة فيه مؤثّرة، والعمل البسيط منتجاً، تملأ القلب والوجدان بالأمن والطمأنينة.

فالحصول مغلق على دائرة الأثر، والحضور مشرع أمام العين لا الأثر، وشتّان بين العين والأثر.

ثالثاً: آثار المعرفة على مستوى غائية خلق الخلق

لقد كُلّف الإنسان في وجوده الدنيوي هذا بتكاليف عديدة، منها معرفة الله سبحانه، ومعرفة الله سبحانه ـ كما عرفت ـ هي حجر الزاوية في خلق الخلق، كما جاء ذلك صريحاً في الحديث القدسي القائل: «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لأُعرف**»[1].

فمعرفة الله تعالى تكليف منجّز على الناس أجمعين، ولا يخرج من عهدته إلاّ من عرف الله سبحانه. والخروج عن عهدة التكليف مستحيل الوقوع بالنحو الأول من الوقوفات الثلاثة، فلا يمكن بمعرفة تقليدية ساذجة أن يعرف العبد ربّه، فلا يكون متمثّلاً لما أُمر به البتة.

وأمّا بالنسبة إلى الوقوف الثاني فإنّه مبرئ للذمّة من المعرفة المطلوب بلوغ حدّها الأدنى ـ كما عرفت ـ ولكن هذا الحدّ الأدنى إنما قُبِل وفقاً للسياقات العامّة للتكاليف التي تبتني على قبول المسمّى.

ومعنى القبول في المقام هو إسقاط التكليف عن المكلف وتحقّق امتثاله ولو في مجاله الصوريّ الذهنيّ القطعيّ.

---

(١) شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني: ج١ ص٢٢.

ومن إشكاليات هذا النمط المعرفيّ على مستوى الخالق هو أنّ العارف حصولاً لا تضمن له معرفته هذه حصول اللقاء بينه وبين ربّه جلّ وعلا، لأنه لم يعرف الحقيقة الحقّة الموجودة خارجاً وإنّما عرفها بواسطة الصورة الذهنية والأدلّة القطعية، ﴿**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً**﴾(١)، والعمل الصالح هو العمل الطاهر المزكّى من كلّ شوب، فلا عُجب ولا رياء، والتوحيد الحقّ هو أن لا يشرك بربّه أحداً، وقد عرفت أنّ إغلاق دائرة الشرك في العبادة والأعمال ليس ميسّراً لكلّ أحد. فمن وقع منه الشرك في العبادة أو العمل(٢) لا يختم له بذلك اللقاء المقدّس، الذي هو غاية آمال العارفين، ومن أحبّ لقاء الله تعالى عمل لذلك، فإذا عمل لذلك أحبّ الله لقاءه، والعمل المطلوب تحدّده لنا الآية المذكورة آنفاً، وهو العمل الصالح وعدم الشرك بالله تعالى مطلقاً، ولا ريب أنّ إطاعة الأوامر واجتناب النواهي من مفردات العمل الصالح.

وأمّا بالنسبة إلى الوقوف الثالث فبه يكون المكلّف قد امتثل التكليف الأعظم الذي لا يطيقه إلاّ أصحاب النفوس العالية السامية، والقلوب التي حطّمت صخرة (الأنا) بحقيقة (أنت)، وأبدلت الفناء بالمتناهي بالفناء بغير المتناهي، وخرجت من دائرة المجاز إلى فيض الحقيقة وإطلاقها.

إنّ مقامات الأبرار والمقرّبين لا تُنال البتة بآلية الحصول، وإنّما بالتوجّه القلبي وقطع الالتفات عن الأغيار، وهو المعبَّر عنه في أدعية الطاهرين عليهم السلام بكمال الانقطاع.

---

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) العبادة من أبرز مصاديق العمل لا أنّها شيء منفصل عنه، حتى جعل من فصول الأذان النداء إلى الصلاة بـ «**حيّ على خير العمل**».

فعلى مستوى هذه المناجاة وما دونها وما فوقها في علاقة الإنسان بربّه، لا سبيل لها إلاّ سبيل الوقوف الثالث التحقّقي الشهودي، وأمّا الوقوف التحقيقي فإنّه مقدّمة مهمّة وأساسية في اعتماد نافذة الشهود المعرفية، وقد عرفت في أكثر من مورد أنّ من لا ظاهر له لا باطن له، وهذه القاعدة عامّة شاملة لجميع المعارف الدينية الإلهية، والمعارف الحصولية تتكفّل بإبراز ظاهر الحقائق، والمعارف الحضورية تتكفّل بتجلّي الحقائق نفسها، وكلّ تجلٍّ رهنٌ بالمرتبة المعرفية للعارف، وباختلاف المراتب المعرفية التي لا حصر لها تختلف التجلّيات.

رابعاً: آثار المعرفة على مستوى المعرفة

إنّ الوقوف الظاهري الساذج لا يكفل لنا كشفاً حقيقياً[1] عن الواقع، تامّاً كان الكشف أو ناقصاً، ولذا فهو لا يضفي على المعرفة شيئاً يذكر، بل إنّه عادة ما يقدّم لنا جهالات مُطبقة.

وأمّا الوقوف الظاهري التحقيقي فإنّه يتكفّل بواسطة أدلّته القطعية الكشف عن الحقائق الواقعية، وهذا الكشف لا يوقف صاحبه على الحقائق الواقعية بنحو التجلّي وإنّما بنحو الحكاية عنها، والحكاية عن الحقيقة تعني غياب الحقيقة عن شهود العارف حصولاً، وأيّاً كانت المرتبة المعرفية الحصولية فإنّها تبقى بمنأى عن شهود الحقيقة نفسها، فأدلّة البرزخ ـ مثلاً ـ الحصولية مهما كانت محكمة فإنّها لن تُريَ العارف بها شهود البرزخ بل تزوّده بصور ذهنية عن حقيقة البرزخ قد قام الدليل القطعي عليها.

---

(١) المراد بالكشف هنا هو جهة الحكاية لا الكشف الشهودي.

ومن ثمّ فإنّ الأثر المعرفي لمعرفة الله تعالى وجميع المعارف الإلهية الأخرى إذا كان مترتّباً على المعرفة الحصولية فإنّه لا يضيف إلى المعرفة نفسها إلاّ صوراً ذهنية مقطوعاً بحكايتها عن الواقع الغيبي.

وهذه الحكاية القطعية لا تعني بالضرورة مطابقتها للواقع، وإن كانت هي بنظر القاطع كذلك، ولكنها بحسب نفس الواقع يُحتمل فيها عدم المطابقة، ولو كانت الحكاية القطعية مطابقة للواقع بحسب الواقع ـ لا القاطع ـ بالضرورة للزم تعدّد المحكي عنه؛ لتعدّد الصور الحاكية المقطوع بها.

توضيح ذلك أنّ القرآن الكريم قد تعرّض إلى وصف الله سبحانه وتعالى بأنّ له يداً وعيناً كما في قوله تعالى ﴿**يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿**وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾[(٢)]، وقد اختلف المسلمون في تفسير ذلك، فانتهى بعضٌ إلى التجسيم وهم الفرقة المجسّمة، وانتهى بعضٌ إلى التعطيل وهم المعطّلة حيث نفوا قدرة الإنسان على إدراكها ومعرفتها، وقد سرى تعطيلهم المعرفي هذا إلى سائر أسماء الله تعالى وصفاته فلم يقدّموا تفسيراً لحياته وعلمه وإدراكه و...، بل عدّ بعض أعلام المعطلة السؤال عن ذلك بدعة، كما هو الحال في قضية الاستواء على العرش حيث يقول مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان واجب، والسؤال عنه بدعة[(٣)].

---

(١) الفتح: ١٠.

(٢) هود: ٣٧.

(٣) انظر الإلهيات، للشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ محمد مكّي العاملي، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣ هـ، قم: ج١ ص٨٧.

فدخلت المشبّهة والمجسّمة في دائرة الإفراط، ودخلت المعطّلة في دائرة التفريط، وفي قبال ذلك ترى مدرسة أهل البيت عليهم السلام رأياً آخر يدفع شبهتي التجسيم والتعطيل، حيث ترى إمكان المعرفة دفعاً للتعطيل، وتأويل الآيات الصريحة بذكر الأعضاء الحسّية (يد، عين)، بالقدرة وما شابه ذلك، وأمّا بخصوص الصفات الأخرى الذاتية، كالعلم والقدرة والحياة، التي هي عين ذاته المقدّسة، فقد التزمت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بإمكان المعرفة من وجه دون الاكتناه والإحاطة، وقد جاء ذلك صريحاً في قول أمير المؤمنين عليه السلام «**لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته..**»[1]، فقوله (لم يطلع العقول...) ردّ سابق على المجسمة والمشبهة المتأخّرين عليه، وهو قول يلجم أفواه المجسمة ولكنّه يفتح الباب أمام المعطّلة ولذا أتمّ عليه السلام جملته الحقّة بقوله: (ولم يحجبها عن...).

والآن لو افترضنا أنّ مدرسة من هذه المدارس قد أقامت الأدلّة القطعية على نظريتها في الصفات، وهذه الأدلّة بحسب الفرض تحكي لنا عن الواقع، فإذا كان كلّ مقطوع مطابقاً للواقع فهذا يعني القول بالتصويب لجميع هذه النظريات الثلاث، وهذا محال؛ لوجود التناقض بين الأقوال الثلاثة، إذ إنّها تدور بين النفي التامّ والإثبات التامّ والإثبات المحدود غير الاكتناهي.

هذا ما يتعلّق بالوقوف الثاني وأثره المعرفي على المعرفة، وأمّا بالنسبة للوقوف الثالث فإنّه بنكتة وقوفه على الحقائق الخارجية الغيبية كما هي، فإنّه سوف يكون مصدراً معرفياً في غاية الأهمية للواقف نفسه، وإن كان وقوفه

(١) شرح نهج البلاغة، مصدر سابق:ج١ ص٩٩ ح٤٩.

المعرفي هذا يتضمّن إشكالية إيصال ما وقف عليه كما هو؛ فيضطرّ إلى التوسّل بالعقل والنقل لإثبات ما شاهده، فإشكالية الشهود إثباتية لا ثبوتية، وهذه الإشكالية تعطي بعداً مهمّاً للعلوم الحصولية حيث يستعان بها لإثبات معطيات المعارف الحضورية، لأنّ المعرفة الحضورية ليست كسبية حتى يمكن إيصالها بما هي إلى الآخرين، وإنّما هي علوم وراثية، ومعنى الوراثة فيها هو أخذ اللاحق عن السابق معرفياً، فليس هنالك تعليم وتعلّم، وإنّما هو نور يقذف في القلوب، وهذا العطاء النوري يُورَث من موارد الكمالات العالية بالوقوف على كمالاتها، فمن وقف على اسم من أسماء الله تعالى أو على صفة من صفاته بوجه، فسوف يرث من ذلك الاسم كمالاً يليق بمرتبة الواقف، ومن وقف على حقيقة الإمام عليه السلام فإنّه يرث منه ما يليق بمرتبته.

وبذلك سوف يتّضح لنا معنى آخر في نوال الجنة التي طالما عبّر القرآن الكريم عن نيلها بالوراثة، ﴿**وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ**﴾[1].

ما أردنا الوقوف عنده في المقام هو خصوص المعرفة الحضورية وكون مناط الوراثة فيها هو المراتب المعرفية لا الحسب والنسب، ولا الذكاء والكسب والتعب، وقد ورد في جملة من زيارات أئمّة أهل البيت عليهم السلام ما يشير إلى ذلك؛ من قبيل زيارة وارث، (السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله، السلام عليك يا وارث نوح نبيّ الله.. السلام عليك يا وارث محمد حبيب الله...)[2].

فعلوم ومعارف الطاهرين لا يحملها ولا يرثها إلاّ من كان أهلاً لها في

(١) الشعراء: ٨٥.

(٢) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص٥٠٢.

مراتبه المعرفية، ولعلّ المشار إليه في هذه الزيارة الشريفة خصوص الخلافة الإلهية المشار إليها بقوله تعالى ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...**﴾ (١)، أو أنّ الخلافة الإلهية هي أبرز مصاديق الموروث المعارفي بينهم عليهم السلام، والخلافة الإلهية من أرفع المواقع المعرفية الحضورية وأبرز معطياتها التي لم يبلغها سوى الإنسان، ولا ريب أنّ شرط الخلافة الإلهية الوصولُ إلى مقام العصمة المطلقة.

ومن جملة المعطيات الرئيسية للمعرفة الحضورية رصيدها المعرفي الحقائقي الذي به يتحوّل العارف من الجهالات المطبقة (الساذجة) والمعارف القاصرة (التحقيقية) إلى العلوم الحقّة والمعارف الكاملة.

فالرصيد المعرفي تارة يكون صوريّاً ساذجاً، وتارة يكون صورياً تحقيقياً، وتارة أخرى يكون عينيّاً تحقّقياً، ولا ريب في تقدّم الأخير معرفياً.

فإذا كان الوقوف التحقّقي على أيّ كمال يضفي رصيداً معرفياً على العارف والمعرفة فكيف بمعرفة الله الحقّة؟

إنّ الوقوف التحقّقي على معرفة الله تعالى وإن كان وقوفاً غير إكتناهي إلاّ أنّه يمثّل أرفع وأشرف المراتب والأرصدة المعرفية الحقّة، ومن ثمّ من وقف على معرفة الله تعالى فسوف يتسنّى له أن يكون بذمّته رصيد معرفيّ يضاف إلى المعرفة الحقّة ولكن بحدود مرتبته.

فتلخّص إلى هنا أنّ المعرفة الصوريّة الساذجة لا يمكن أن تنتج لنا رصيداً معرفياً يذكر، بل قد تمثّل رصيداً جاهلياً يحجب الإنسان عن الرؤية الحقّة.

---

(١) البقرة: ٣٠.

وأمّا المعرفة الصورية التحقيقية فإنّها تمنح رصيداً معرفياً مهمّاً ولكنّه صوريّ لا يقف بالإنسان على شهود الحقيقة نفسها ومن ثمّ فإنّ ما يضفيه على المعرفة ينحصر بدائرة الحصول، وفضلاً عن هذا الرصيد المعرفي فإنّ المعرفة التحقيقية يمكنها أن تكون قدماً ثابتة تعتمدها المعارف الحضورية في مقام إثباتها لا ثبوتها.

وأمّا المعرفة التصديقية التحقيقية فإنّها تصنع رصيداً معرفياً كلّ مرتبة منه لا تصنعه جميع الأرصدة المعرفية الحصولية ولا تقاس بها البتّة.

ومن ثمّ فإنّ الرصيد المعرفي الحقيقي الذي يضفيه الوقوف المعرفي على نفس المعرفة في المقام يكاد حصره بالوقوف التحقّقي، وإن كان للوقوف التحقيقي رصيد محدود ومعلوم.

خامساً: آثار المعرفة على مستوى حبّ الله

اتّضح لنا في أبحاث (حبّ الله)[1] أنّ حبّ الله سبحانه هو النتاج الفعلي الأوّل لمعرفته سبحانه، وأنّ هذا الحبّ الإلهي الموروث معرفياً هو الآخر يورث للعارف والمحبّ إخلاصاً لمتعلّق معرفته ومحبوبه، ومن ثمّ فإنّ معرفة الله سبحانه تورث حبّه أصالة والإخلاص له بالعرض. وحيث إنّ كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فإنّ الإخلاص هو الآخر سوف يكون نتاجاً فعلياً للمعرفة.

ولا ريب أنّ النمط المعرفي له مدخلية أساسية في نوع الأثر ومرتبته، فلا يُتصوّر أن يكون هنالك حبّ فاعل وإخلاص صحيح في صورة الوقوف المعرفي الأول، لذا تجد أصحاب هذا النمط أو الوقوف المعرفي متوغّلين في

(١) الفصل الأول من هذا الكتاب.

حبّ الأغيار وأكثر إخلاصاً لها، وهذا التوغّل في الحبّ والإخلاص للأغيار هو النتاج الفعلي لجهلهم بمن تجب معرفته والتعلّق به.

كما أنّه لا يتصوّر أن يكون هناك حبّ كامل وإخلاص تامّ في صورة الوقوف المعرفي الثاني، لذا تجد الكثير من هذه الطبقة يحرّكها حبّها الذاتي لشخوصها ونتاجها ومراتبها المعرفية، وإخلاصها للأنا، حتى يصل المطاف بالبعض إلى تقديم مطالبه المعرفية رغم بطلانها؛ حبّاً بها وإخلاصاً لها، وهو بالفعل حبّ وإخلاص للأنا.

إنّ المعرفة بالله سبحانه إذا لم تورث حبّه جلّت قدرته ثمّ الإخلاص له فإنّها ليست معرفة حقّة، فإنّ المعرفة كمال والكمال ارتقاء سلوكيّ قبل أن يكون نظرياً، فما فُقد منه السلوك المفترض تحقّقه فإنّ المعرفة تلك تعود إلى جهالات، وحيث إنّ أصحاب هذه المراتب المعرفية ليسوا بجهّال حقيقة؛ لعلمهم وتحقيقهم، فإنهم يوصفون بالغفلة بدلاً عن الجهل تمييزاً لهم عن أصحاب النمط المعرفي الأول.

إنّ وقوع الحبّ في قلب العارف ـ حصولاً ـ إلى الجهات الغيرية والإخلاص لها، دليل وقوع الخلل في تصوير متعلّق معرفته، فلو كان يعتقد به حقاً أنّه ذو الكمالات المطلقة وأنّه كلّه وجدان وكلّ ما دونه مجرّد فقدان لما تعلّق قلبه بالأغيار أبداً.

إنّ الإشكالية الحقيقية التي يعيشها العارف حصولاً ـ سواء كان متلفتاً لها أو غير ملتفت ـ هي أنّه عارف بالصور الذهنية التي أقام عليها الدليل باعتبار حكايتها عن واقع خارجيّ غير مرئيّ له.

وهذه الصور الذهنية هي النتاج الطبيعي لفكرة وطريقة استدلاله. بعبارة أخرى: إنّها وليدة لأُمّهات أفكاره ومقدّمات استدلاله، ومن ثمّ فهي

وليدة لإبداعه؛ هنا تكمن الإشكالية ويبدأ المخاض المعرفي الذي ربما ينتهي بالعارف حصولاً إلى الشرك وغلق أبواب الحبّ والإخلاص.

إنّ الإشكالية المعرفية للعارف حصولاً تتمثّل في حبّه المتولّد من معرفته لتلك الصور فيكون حبّه وليد شيء هو أبدعه ورسم ملامحه.

بعبارة أخرى: إنّه يحبّ ويعيش استدلاله، ومن هنا يبدأ نوع آخر من الإخلاص هو الإخلاص لنفس استدلاله وأفكاره ومن ثمّ يوقع نفسه في عشق الذات والأنا، إمّا بمعرفة والتفات منه فيشكّ في أصل توحيده، وإمّا نتيجة غفلته، وعلى كلا الاحتمالين فإنّه سيحرم أثر ذلك الحبّ الإلهي ولن ينال كثيراً ولا قليلاً منه، فلا هو عارف بالله، ولا هو محبّ له حقيقة، ولا هو مخلص له تماماً.

وأمّا فيما يتعلّق بالوقوف الثالث فإنّه هو المقصود أولاً وآخراً في ترتّب المعرفة الحقّة والحبّ الحقيقي الخالص والإخلاص التامّ الطارد لجميع الأغيار. فالمعرفة الحقّة أثرها الفعلي الذي لا يتخلّف أبداً ـ وإن كان يختلف من عارف لآخر تبعاً للمرتبة المعرفية التي عليها كلّ عارف ـ هو الحبّ الخالص له، حيث يمتلئ قلب العارف بحبّه فتصير كلّ حركاته وسكناته في خدمة محبوبه، فلا يشغله أحد سواه، وهذا هو الإخلاص الذي يورثه الحبّ في قلب العارف تحقّقاً وشهوداً.

فتلخّص إلى هنا أنّ الوقوف الأول لا يفضي إلى الأثر الفعلي للمعرفة وهو الحبّ ثمّ الإخلاص بمحبوبه لأنّ هذه المعرفة بالله تعالى صورية محضة.

وأمّا الوقوف الثاني فإنّه يتضمّن إشكالية إن لم يلتفت إليها العارف حصولاً فإنّه سوف يترتّب الأثر الفعلي لمعرفته وهو الحبّ ثمّ الإخلاص لمحبوبه، ولكن محبوبه في المقام هو نفسه وذاته.

وأمّا الوقوف الثالث فإنّه زبدة المخاض وغاية المرتاض حيث يستحكم الحبّ بقلب العارف حضوراً، وهذا الحبّ الإلهي الحقيقي سينتج عنه الإخلاص التامّ لمحبوبه، ثمّ التدرّج في مراتب الإخلاص حتى الوصول إلى فيض الاستخلاص فيصير العارف مخلَصاً (بالفتح) بعد أن كان مخلِصاً (بالكسر).

سادساً: آثار المعرفة على مستوى العبادة والدعاء

إنّ العبادات وإن اختلفت فيما بينها شكلاً ومضموناً إلاّ أنّها جميعاً تشترك بنسبة قصد القربة من الله سبحانه وتعالى، وهذا الجامع المشترك يمثّل روح العبادات وحقيقتها كما أنّ روح الإنسان تمثّل حقيقته وكينونته.

وللنيّة وجود مفهوميّ صوريّ ووجود فعليّ حقيقيّ يمثّل حقيقة النيّة. في الصلاة مثلاً يستحضر المصلّي نيّة القرب من الله تعالى، ولكن تارة يستحضر الوجود الصوريّ للنيّة وهو صورة الانبعاث، وأخرى يستحضر الوجود الحقيقي للنيّة وهو حقيقة الانبعاث.

يقول شيخنا الأستاذ جوادي آملي: «... إن صحة الصلاة مرتبطة بالنية، وهذه النيّة هي انبعاث الروح نفسها من الخلق إلى الحقّ، والرائج بين الغافلين هو النية بالحمل الأولي، والغفلة بالحمل الشائع[1]، أي: أنّ الرائج هو تصوّر البعث وليس تحقّق الانبعاث، ويستحيل ـ بتخيّل البعث ـ نيل المقصد ويمتنع شهود المقصود، فالصلاة الحقيقية هي التي تتوافر فيها هذه الحقيقة التي هي سرّ الصلاة نفسها»[2].

(١) تقدّم في أبحاث سابقة توضيح الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشائع الصناعي.

(٢) انظر: مقدمة كتاب سرّ الصلاة للسيد الخميني، تقديم آية الله الجوادي الآملي: ص١٦.

وفي ضوء ما تقدّم سوف يتّضح لنا في أيّ أنواع الوقوفات الثلاثة يحصل الانبعاث الحقيقي، وفي أيّ أنواعها يحصل الانبعاث الصوريّ.

أمّا الوقوف الصوريّ الساذج فإنّه عين الغفلة والغياب التامّ عن الانبعاث الحقيقي، ولهذا لا يجد المصلّي وهو في هذه المرتبة اندفاعاً حقيقياً أو ما هو قريب من ذلك نحو الصلاة، فلا يفرق عنده كثيراً إن جاء بها أداءً أو قضاءً، بل إنّ قضاءها هو الراجح وقوعاً عنده لاسيّما في صلاة الفجر، وإذا ما دخل في صلاته فإنّه لا يذكر من صلاته سوى أنه كبّر وسلّم. إنّها صلاة رتيبة باهتة لا تترك في العقل تأمّلاً ولا في القلب تحوّلاً، اعتاد صاحبها الإتيان بها كما اعتاد الأكل والشرب، ولذا لا ينصدع قلبه إذا فاته فرض ولا يسارع إلى التوب.

وأمّا الوقوف الصوريّ التحقيقيّ فإنّه يفتح العقول على التأمّل في كلمات الله تعالى، ولكنه لا يغلق دائرة الغفلة، فما يستحضره من معانٍ يوجّه القلب نحو المعبود ولكنّه لا يحقّق له حقيقة الانبعاث إلاّ بدرجات محدودة أشبه بضوء البرق في قبال شعاع الشمس، وقد ينتج عن الاستغراق في المعاني الصورية الذهنية بُعدٌ حقيقيّ عن قبلة المقصود، فيعيش العابد متاهات الكلمة ويغيب عن نفس المتكلّم جلّت قدرته[(١)].

وأمّا في الوقوف التحقّقي فإنّه لا يحتاج العابد إلى تحقيق الانبعاث الفعلي الحقيقي لأنّه منبعث وحاضر قلبه، فهو في صلاة دائمة وصلات

(١) يروى أنّ الشهيد العلاّمة مرتضى المطهّري رحمه الله ذهب يوماً إلى أحد أساتذته الأخلاقيين، فسأله الأستاذ: كيف تصلّي؟ فأجابه المطهري: بانتباه كامل إلى معاني كلمات الصلاة وجملها. فسأله أستاذه متعجبّاً: فمتى تصلّي إذاً؟! وهنا انتبه المطهّري رحمه الله إلى أنّ الانتباه والالتفات لابدّ أن يكون لله وحده لا لشيء آخر.

متواصلة لا انقطاع لها، فلا يبقى لديه شاغل في إحضار قلبه وتوجّه روحه إلى حاضرة معبوده جلّت قدرته، وإنّما شاغله في النظر إلى محبوبه وسماع الكلم منه سبحانه.

وبذلك يتّضح لنا أيّ صلاة قد عناها الإمام جعفر الصادق عليه السلام عندما سئل عن أفضل ما يتقرّب به العباد إلى الله ربّهم، فقال عليه السلام: «**ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة...**»[1].

وبقرينة المعرفة ينقدح المراد، ومنه يُعلم أيّ صلاة تكون معراجاً للمؤمن وقرباناً لكلّ تقيّ[2].

فلا ينبغي لمن رمى الإمكان خلفه في تكبيرة الإحرام أن يلتفت إليه مرّة أخرى، فليس في الإمكان إمكان التفرّد في العطاء لا في البدء ولا في الوسط ولا في الانتهاء.

هذا ما تسنّى لنا إيجازه في أثر المعرفة على العبادة، وقد ارتأينا الوقوف قليلاً عند الدعاء لأنه مخّ العبادة كما جاء في الحديث الشريف[3]، ولسنا بصدد الوقوف على زمكانية الدعاء وشروطه ومقدّماته، فذلك موكول إلى محلّه، وإنّما نريد الوقوف على أثر المعرفة على الدعاء من حيث الاستجابة وعدمها، فهل للمعرفة أثر في ذلك؟

---

(١) فروع الكافي، مصدر سابق:ج٣ ص٢٦٤ ح١.

(٢) عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**الصلاة معراج المؤمن**» مستدرك سفينة البحار، مصدر سابق: ج٦ ص٣٤٣. وعن الإمام علي الرضا عليه السلام: «**الصلاة قربان كلّ تقي**» فروع الكافي، مصدر سابق: ج٣ ص٢٦٥ ح٦.

(٣) عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قال: «**الدعاء مخّ العبادة**» وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧ ح٩.

نعم المعرفة شرط أساسيّ في استجابة الدعاء، وإذا ما كان الدعاء هو مخّ العبادة، أي خالصها وخلاصتها، فإنّ المعرفة هي خالصة الدعاء وخلاصته.

فمن عرف الله حقّاً ويدعوه حقّاً يكون قد عرف من يدعوه، وحيث إنّ المدعوّ جلّ جلاله قد وعد بالاستجابة فإنّه لا يبقى مانع منها إلاّ إذا اصطدمت الإجابة بمصالح أكبر فيقدّرها الباري جلّت قدرته.

عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام قال: «**قال قوم للصادق** عليه السلام: **ندعو فلا يستجاب لنا؟ قال: لأنكم تدعون من لا تعرفونه**»[١]. فمن لم يعرف عن ربّه إلّا جهالات فإنّ مقصوده في دعائه جهالاته، ومن لم يعرف عن ربّه سوى صور ذهنية ناجاها وخاطبها في دعائه فتلكم هي مقصوده.

وأمّا من عرف ربّه حقّاً وتحقّقاً فإنّه يكون قد أصاب الهدف في دعائه، وقصد من لا يردّ من دعاه أبداً، ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾[٢] و﴿**إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾[٣]، فلا تُنال استجابة المولى القدير بعظمة السلطان والجاه ولا بكثرة المال والأولاد، وإنّما بصدق التوجّه ومعرفة المقصود، ولذا ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**رُبّ أشعث أغبر ذي طمرين**[٤]**، لا يُؤبه به**[٥]**، لو أقسم على الله لأبرّه**»[٦].

---

(١) التوحيد للصدوق، مصدر سابق: ٢٨٩.

(٢) البقرة: ١٨٦.

(٣) إبراهيم: ٣٩.

(٤) الطمر: الثوب الخلق، أو الكساء البالي.

(٥) لا يؤبه به: لا يُلتفت إليه ولا يُعتدّ به.

(٦) الأمالي للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة =

ولا ريب أنّ هذا الأشعث الأغبر ـ الذي إذا حضر لا يُعدّ وإذا غاب لا يفتقد عند السواد الأعظم من الناس ـ لم يُصبح مورداً لاستجابة دعائه والبرّ بقسمه لأنه أشعث أغبر خامل الذكر وإنّما لطهارة قلبه وصحة توجّهه، وإلاّ فالأشعثية الأغبرية ليستا ممدوحتين في نفسيهما، وإنّما أريد بهما الكناية إلى أنّ مراتب معرفة الله تعالى واستجابة الدعاء منه سبحانه لا تناط بالمال والجاه وإنّما بصفاء القلب وقوّة التوحيد وتحقّق المعرفة به سبحانه وإن كان ذلك الداعي أشعث أغبر.

تتمة

من جملة الآثار المذكورة آنفاً اتّضح لنا أنّ المشتمل على المعرفة التحقّقية لا التحقيقية سوف يمتلك القدرة على التأثير في الآخرين بل في العالم بأسره ولكن بما يناسب مرتبته المعرفية، فينتفع به الوجود بأسره، بإنسانه وحيوانه ونباته وجماده.

وهذه القدرة على التأثير لا تخرج عن النظام الكوني والسنن الإلهية، كما لا تخرج عن الحدود الشرعية أيضاً، فلا يؤثّر إلاّ فيما أُذن له، ولا يؤذن له إلاّ فيما هو منسجم مع النظام الكوني الذي لا نعرف من أسراره وخفاياه إلاّ القليل.

إنّ هذه القدرة على التأثير قد وردت في أكثر من حديث قدسيّ، منها «**عبدي أطعني أجعلك مَثَلي أقول للشيء كن فيكون، وتقول للشيء كن فيكون**» [1]، ومنها: «**يا ابن آدم أنا أقول للشيء كن فيكون؛ أطعني فيما**

= البعثة، نشر دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ قم: ص٥٣٩.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج١٠٢ص١٦٥؛ شجرة طوبى، للمحدّث الجليل محمد مهدي الحائري، نشر المكتبة الحيدرية، الطبعة الخامسة، ١٣٨٥ هـ، النجف الأشرف: =

أمرتك أجعلك تقول للشيء كن فيكون»[(١)].

وقد عرفت أنّ التحقّق بمرتبة من مراتب المعرفة الحقّة هو أنّ يتحوّل وجوده إلى ذلك لا أن تكون المرتبة شيئاً ملحقاً بوجوده، فتكون كالبياض للأبيض لا كالبياض للجسم، فلا اثنينية في المقام، وإذا ما أردنا حمل مرتبته المعرفية التحقّقية عليه فإنّها تكون من قبل الحمل من صميمه (خارج المحمول) لا بالضميمة، فالعارف هو المرتبة والدرجة المعرفية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة والمعنى الدقيق بقوله تعالى: ﴿**هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾[(٢)].

هذا ما أردنا الوقوف عنده في آثار معرفة الله تعالى لننتقل معاً إلى آخر أبحاث وفصول الكتاب فنستقرئ فيه نتائج ومعطيات الفصول السابقة.

= ج١، ص٣٣. وقد عرفت في بحث سابق الفرق بين (مِثلي) و (مَثَلي) وكون المراد هو (مَثَلي). انظر: بحث «الفرق بين الخلق والفطر» من الفصل الرابع.

(١) مستدرك وسائل الشيعة: مصدر سابق: ج١١ص٢٥٩ح١١.

(٢) آل عمران: ١٦٣.

الفصل السادس

النتائج والمعطيات

- ❋ توطئة.
- ❋ نتائج ومعطيات الحبّ.
- ❋ نتائج ومعطيات المعرفة.
- ❋ نتائج ومعطيات مراتب المعرفة.
- ❋ نتائج ومعطيات طرق المعرفة.
- ❋ نتائج ومعطيات آثار المعرفة.
- ❋ ختام المسك.

توطئة

لسنا بصدد إيجاز الأبحاث المتقدّمة واختصارها فذلك بحسب فهمنا يعدّ أمراً عبثياً، لأنّا لم نجد فيما تقدّم ما يستوجب إيجازه واختصاره؛ ما يعني أنّه سيكون تكراراً وربّما توسعةً له، فإنّ القراءة الجديدة الفاحصة تعني طرح أسئلة جديدة وإجابات مناسبة، وعرض توضيحات جديدة لأبحاث قد يكون عرضها السابق شابهُ جانب من الغموض. لذا فإنّ جميع ما سنطرحه من نتائج الأبحاث السابقة لا يمثّل اختصاراً وإيجازاً لها البتة، وإنّما هو محاولة للوقوف على رؤوس أقلام في الأبحاث السابقة قد تمثّل في جانب مّا تذكيراً حيويّاً للقارئ المتتبّع، وقد تمثّل في جانب مّا تنبيهاً فاعلاً لقارئ لم يلتفت إلى جملة من مقاصد الكتاب، وقد تمثّل في جانبٍ دعوة جادّة لقراءة الأصل مرّة أُخرى.

إذاً لا يمكن الاستغناء بهذه النتائج عن أُصولها، كما أنّه لا يمكن الاستغناء بالعناوين عن معنوناتها، وهذا واضح.

جدير بالذكر أنّ هذا الفصل لم يتكفّل بعرض جميع نتائج أبحاث معرفة الله تعالى وإنّما حاول عرض الجزء المهمّ منها ليترك الفرصة أمام القارئ في تتميم ما انتهينا عنده، وهذا هدف معارفيّ آخر ارتأينا إشراك القارئ في تحقيقه.

وينبغي أن يُعلم أيضاً أنّ مجموعة من النتائج التي سنقف عندها لم يراع فيها الترتيب المتقدّم في فصول الكتاب الخمسة وإنّما رُوعي فيها وحدة الموضوع مع مراعاة مستويات العرض ودرجة العمق بين السابق واللاحق، فليس الهدف في عرض النتائج حفظ الترتّب المتقدّم، وإنّما الإشارة إلى خصوصيّة البحث أو الموضوع أو الفكرة الواحدة وإن استعرضت وبمستويات مختلفة في أكثر من موضوع.

(١)

نتائج ومعطيات الحبّ

* لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون حبّ الشيء وليد الجهل به، فالميل القلبي تجاه شيء بأيّ درجة ومرتبة هو وليد درجة ومرتبة معرفية تتناسب معها طرديّاً.

فالحبّ هو الوريث الفعلي الأوّل للمعرفة، شريطة أن تكون المعرفة حقيقيّة لا صوريّة وكون متعلّق المعرفة فيه ما يستدعي ذلك الحبّ لما هو واضح من كون معرفة الشيء بمساوئه ومثالبه يورث البغض له.

وهذه المعرفة إن كانت تحقيقيّة فإنّها سوف تفترق عن ملاكات الحبّ والبغض، أعني المحاسن والمساوئ فتكون المعرفة كاشفاً إنيّاً عن علّة الحبّ الفعلية وهي خصوص الملاكات الداعية لذلك، وأمّا إذا كانت المعرفة تحقّقية فلا بينونة ولا اثنينيّة بين داعي الحبّ ومعرفته، لما عرفت في أبحاثنا السابقة من كون المعرفة ـ بمعنى التحقّق لا التحقيق ـ تعني تحقّق العارف بصفات وملاكات المعروف، وكلٌّ بحسبه.

من هنا يُفهم أنّ حبّ العبد لربّه هو تعبير آخر عن طرد الأغيار عن حريم القلب، وهذا الطرد المقدّس الذي هو شاغل العرفاء ابتداءً هو الوجه الآخر لمعرفة الله تعالى.

إذاً فالمعرفة الحقّة تورث الحبّ، وحيث إنّ هذه المعرفة مأخوذة على نحو الكلّي المشكّك فالحبّ يكون كذلك، ومن ثمّ سوف تسري درجات التشكيك إلى متعلّق الحبّ والمعرفة لا بمعنى تعدّده خارجاً وإنّما بحسب معرفته ومحبوبيّته، فهو متنوّع متعدّد بالعرض لا بالذات.

بعبارة أخرى: إنّه يتنوّع بتنوّع الحال والكيف الذي عليه العارف والمحبّ لا بحسبه هو، وهذا واضح.

جدير بالذكر أنّ تصوير حقيقة الحبّ سوف يبقى أمراً متعسّراً ولا يمكن عرضه بأيّ وجه تحقيقي لأنّه أمر وجداني تحقّقي يحتاج إلى تطبّع به لا إلى انطباع عنه، فالحبّ واضح جليّ في لفظه ومعناه، خاف مستتر في كنهه ومغزاه كالوجود واضح مفهوماً مبهم مضموناً.

ثمّ إنّ الحبّ أيّاً كان متعلّقه يعود إلى ذلك الأصل الأصيل وهو حبّ الله تعالى.

* إنّ الحبّ التحقّقي الظاهر في معناه، الخافي في مغزاه، متعلّقه الأوّل هو الكمال المطلق، والكمال المطلق منحصر بالله تعالى مصداقاً، فمتعلّق الحبّ أوّلاً وبالذات هو الله تعالى، ولذا قلنا إنّ الحبّ أيّاً كان متعلّقه يعود إلى حبّ الله تعالى.

ثمّ إنّ هذا الكمال المطلق المحبوب أوّلاً وبالذات مطلوب للنفس فطرياً لا كسبيّاً فلا يحتاج الإنسان فيه إلى إيجاد الداعوية فيه للتحرّك نحوه، فهو متحرّك دائماً نحوه وإن أخطأ المصداق.

وهذا الحبّ الفطري الذاتي بنكتة فطريّته سوف لن يكون قابلاً للتبدّل والتحوّل والتغيير والتغيّر لأنّ فطرية الشيء تعني أصل خلقته، فالإنسان

مخلوق بهذه الكيفيّة المحرّكة له ذاتياً نحو مطلوبه ومحبوبه، وهذا هو معنى الفطرة.

* كما أنّ المعرفة الحقّة تورث الحبّ فإنّ الحبّ يورث الإخلاص، وبقياس من الشكل الأوّل ينتج: أنّ المعرفة تورث الإخلاص.

فالمعرفة كما هي أُسّ الحبّ فهي أُسّ الإخلاص للمحبوب أيضاً، وكلّ قصور أو تقصير في ساحة الإخلاص مردّه حصراً إلى قصور وتقصير في ساحة المعرفة.

وبهذه العلاقة الذاتية بين المعرفة والحبّ والإخلاص يتّضح لنا منشأ صدور الرياء في الأعمال.

ثمّ إنّ مرجعيّة هذه الوراثة الذاتية بين الحبّ والإخلاص تكمن في كون الحبّ الحقّي التحقّقي يعني بالضرورة طرد الأغيار عن حريم القلب فلايبقى للقلب سوى التوجّه بكلّيته نحو قبلته وكعبته ومحبوبه، فلا معنى لانحراف بوصلة القلب نحو مقصد آخر مع طرد الأغيار عنه.

من هنا تفهم أنّ حبّ الأغيار بنكتة التعدّد لا تساوي طرد الأغيار عن القلب فيكون الحبّ صورياً أجوف قابلاً للتبدّل والتغيّر والاضمحلال.

إنّ حبّ الله تعالى الذي يُغني المحبّ عن الأغيار ولا يُغني حبّ الأغيار عنه هو بنفسه جنّة النعيم التي يتحقّق بها العبد في الدنيا قبل الآخرة فيعصمه عن التلوّث بالمعاصي، وبذلك تكون نافذة الملكوت مشرعة أمام نواظر قلبه.

* وهذا الإخلاص الذي هو ثمرة المعرفة والحبّ إن بلغ مرتبة أعلائية بحيث لم يبق شاغل في القلب ولا خاطر سواه ـ جلّت قدرته ـ يكون العبد

المحبّ موضوعاً فعليّاً للاصطفاء والاجتباء فيدخل العبد في حصن حصين وهو مقام المخلَصية بعدما كان متحقّقاً بمقام المخلِصية، وذلك السقي الإلهي له لشراب طهور لا ظمأ بعده أبداً، أي لا جهل ولا معصية بعده أبداً، ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً﴾[1]، وهنالك ييأس الشيطان من إغوائه والنيل منه.

وهذه المرتبة الأعلائية من الإخلاص الحقّي تكمن في تخليص النفس من رؤيتها للإخلاص نفسه، فتارةً يكون الإخلاص في العمل وهي مرتبة أدنى، وتارةً يكون الإخلاص من العمل وهي مرتبة عالية، وتارةً يكون الإخلاص في الخلاص من رؤية الإخلاص نفسه وهي المرتبة الأعلائية التي فيها يكون المخلِص مخلَصاً.

* ثمّ إنّ معرفة الله تعالى لا تُورث الحبّ له فحسب وإنّما تورث حبّ الله تعالى للعبد أيضاً، وهذا ما استفدناه من كلمة الإمام الحسن عليه السلام: «**من عرف ربّه أحبّه**»، فإنّ حبّ العبد لربّه وليد المعرفة به بلا ريب، وهذا واضح، ولكنّ غير الواضح هو ترتّب حبّ لله تعالى للعبد على معرفة العبد به، وهذا ما أراد الإشارة إليه بقوله عليه السلام.

* إنّ الإخلاص والخلوص والاستخلاص بجميع مراتبه مشرعة أبوابه أمام القاصدين له الساعين لطرد الشوب المراقبين لأنفسهم بكرةً وأصيلاً، والخروج من الشوب إلى دائرة الإخلاص لا يحدّ بزمان ومكان، فربّما بعمل واحد يخلع فاعله جميع أثواب الغيرية وربّما بعشرات الأعمال لا يتقدّم فاعلها قيد أُنملة، ولذا فالقليل من العمل بخلوص خير من كثير

---

(١) الإنسان: ٢١.

مشوب.

* ثمّ إنّ الحبّ المتفرّع عن الأصل ـ وهو حبّ الله تعالى أو حبّ الكمال المطلق ـ تكون أرفع مراتبه قاطبةً متعلّقه بمن هو الأقرب إلى الكمال المطلق الحائز على أكبر قدر ممكن من كمالات المطلق، الفاقد لكلّ مفقود سوى الفقر للغني المطلق، وهذا هو مقام أهل البيت محمّد وآله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومنه يتّضح ـ بتبع أقربيّتهم إلى الكمال المطلق ـ فطرية حبّنا لهم عليهم السلام، فأيّ فطرة قد لوّثها البعض ممّن لم يُسعد قلبه بحبّهم؟!

ولا منافاة بين فطرية الشيء وبين اختيار الفاعل لغيره، فهذا أمر لا يُعدم مصداقه حتّى في معرفة الله تعالى وتوحيده.

* ثمّ إنّ حبّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام عموماً وحبّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام خصوصاً حسنة لا تضرّ معها سيّئة، وبغضهم سيّئة لا تنفع معها حسنة؛ بنصّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله»[(١)].

وهذا الحبّ القدسي نافع لمن اهتدوا للتشيّع الخالص نظراً وعملاً فلا يدخلون النار أبداً، وأمّا الذين اهتدوا للتشيّع الخالص نظراً لا عملاً فمرتبة منهم ناجون بحبّ عليّ عليه السلام على الأرجح ومرتبة معاقبون على الأرجح، وأمّا الذين كان تشيّعهم مشوباً نظراً وعملاً فالعائد لإحدى المرتبتين من الخالص نظراً لا عملاً معلوم مقامه، ودون ذلك لا ريب في كونهم معذّبين ولو إلى أجل معلوم، ولا ريب في خلود المعاندين المبغضين لأمير المؤمنين عليه السلام في جهنّم وبئس المصير مهما بلغت حسناتهم وهي ليست بحسنات؛ فإنّ ما زعموها حسنات لهم لا تمحق تلك السيئة أبداً.

---

(١) انظر بحث (حبّ علي حسنة) من الفصل الأوّل.

فطوبى لمن كتبت في صحيفة أعماله حبّ عليّ عليه السلام، والويل والثبور لَمن خلت منه صحيفة أعماله، وأشدّ من ذلك لمن كتبت في صحيفة تمحّلاته بغض عليّ عليه السلام، فذلكم هو الخسران المبين.

ثمّ إنّ حبّ عليّ عليه السلام لا يستقيم مع دوام المعاصي والإصرار عليها فقد ينطفئ مصباح ذلك الحبّ أو يزول المصباح نفسه إذا تشوّهت الفطرة فصارت ترى المعروف منكراً والمنكر معروفاً.

* إنّ مقام المخلِصية ينسجم تماماً مع مقام قرب النوافل الذي يكون الله تعالى فيه سمع العبد وبصره ولسانه ويده، وأمّا مقام المخلَصية الأرفع فإنّه ينسجم مع مقام قرب الفرائض الذي فيه يكون العبد سمع الله المطلق وبصره ولسانه ويده، بمعنى القدرة، كما هو واضح.

وطوبى لمن ارتقى إلى مقام جمع الجمع فجمع بين المقامين السابقين ثمّ ارتقى بعدها إلى أحدية الجمع حيث الحاكمية المطلقة بمقامي القرب السابقين، وهو المقام الأقدس الذي اختصّ به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أصالةً والعترة الطاهرة من بعده وراثةً، وذلك هو المقام المحمود الذي كان به ختم المقام.

(٢)

نتائج ومعطيات المعرفة

* المعرفة هي تذكّر علم سابق بعد غيبته عن الذهن، فالغفلة تعترض الإنسان فيغيب العلم ثمّ يعود بتذكّر أو بتذكير فيكون معرفة، فمن لا يعتريه السهو والنسيان والغفلة يبقى عالماً بما علم، ولذا لا يُسمّى الله تعالى عارفاً وإنّما هو عالم. وهذا العلم يكون أعمّ مطلقاً من المعرفة إمّا بنكتة الإجمال والتفصيل أو بنكتة الجزئيات والكلّيات.

وذلك العلم المغيّب هو العلم الأوّل البسيط غير القابل للزوال أبداً وإن أمكن غيابه غفلة، والفرق عظيم وواضح بين الزوال والغياب، وحقيقة العلم الأوّل هو التوحيد المشتمل على معرفة الله تعالى، فإذا ما قيل: إنّ معرفة الله تعالى واجب عينيّ على الجميع، فإنّ المراد هو عود ذلك العلم الأوّل فهو معرفة الله وتوحيده. فمن ادّعى عدم المعرفة لغياب علمه الأوّل لا يسمّى جاهلاً وإنّما هو منكر، لأنّ الإنكار يقابل المعرفة لا الجهل.

فالمعرفة الأولى أو العلم الأوّل ليست نتاجاً إنسانياً وإنّما هي عطاء إلهي وفيض ربّانيّ فطر عليه الإنسان وأشهد عليه في المعاينة الأولى والموقف الأوّل الذي نسي الإنسان ملامحه نتيجة الانغماس في عالم المادّة، وسوف يذكر موقفه ذلك اضطراراً إن لم يهتد له في دنياه اختياراً.

* ثمّ إنّ العلم بمعناه الأعمّ إمّا كسبيّ مرتبط بالمفاهيم، أو علم سببه التقوى أو تحقّقيّ يسمّى أيضاً باليقين، والأوّل أثره وتأثيره يكون أقلّياً بخلاف

الثاني فهو غالبيّ أو بخلاف الثالث فهو دائميّ غير قابل للانفكاك أبداً.

* واليقين بمعناه العام إمّا أن يكون بحثيّاً أو نصّياً، والأوّل هو المعرفة الحصولية البرهانية، والثاني هو المعرفة الحضورية الشهودية التحقّقية.

فالأوّل تحقيقيّ والثاني تحقّقيّ، ثمّ الأوّل يطلق عليه قرآنياً: علم اليقين والثاني يطلق عليه في مرتبته الأدنى: عين اليقين، ويطلق عليه في مرتبته الأعلى: حقّ اليقين.

ثمّ إنّ اليقين البحثيّ قد يُورث التصديق والإيمان ولكنّه لا يورث الاطمئنان بخلاف اليقين النصّي بقسميه.

* إنّ معرفة الله تعالى واجبة عيناً، وحيث إنّ المعرفة واليقين على أقسام ومراتب، فما الذي يجب علينا تحديداً، أي ما هو متعلّق وجوب المعرفة فعليّاً.

ربما يقال بأنّ المرتبة الأولى من اليقين كافية فيتحقّق فيها الامتثال، ولكنّنا لا نستقرب ذلك لأنّ هذا النمط غير موجب للعمل ولذا فهو العلم غير النافع عملاً كما جاء في مضمون حديث الرسول صلى الله عليه وآله أو لازم مضمونه، فيترشّح العلم بإحدى مرتبتيه الثانية أو الثالثة، والثانية تكفي في المقام، وهو المندرج ضمن دائرة اليقين النصّي أو الحضوريّ الشهوديّ.

ثمّ إنّ اليقين البحثيّ حيث إنّه غير موجب للعمل به فإنّه يكون قابلاً للزوال لأنّه في أصله قد جُعل مقروناً بالعمل، فمع غياب العمل يصبح مورداً للاضمحلال والزوال.

* إنّ مجال الرؤيا يكمن في عوالم ما بعد الطبيعة يقف بعضها عند عالم المثال ويرتقي بعضها الآخر إلى عالم العقل، وربّما تظفر النفس الكاملة بالسبح القدسيّ في عالم الأسماء والصفات الإلهية.

وتجرّد النفس عن المادّة وإن كان يمكّنها من الاطّلاع على السير الغيبي للأشياء والوقوف على حقائقها إلاّ أنّ تجرّد النفس وحده لا يكفل لها تحقّق ذلك فلابدّ من ضميمة السلوك والتكامل الذي هي عليه، فكلّما كانت النفس الإنسانية أكثر تكاملاً كانت أكثر قرباً من العوالم العلوية وفهماً وتعاطياً معها.

ثمّ إنّ صدق الرؤيا يتناسب طردياً مع صدق الحديث كما أخبر بذلك الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً**»، والرؤية هي الأخرى حديث بيدَ أنّها ليست بلفظ، وقد عُبّر عنها بذلك قرآنياً؛ ﴿**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**﴾[1]، فمن صدق حديثه يقظة صدق حديثه نوماً، وبهذه النكتة النبوية يتّضح لنا سرّ حصول الخلط والضغث في كثير من رؤانا.

* إنّ حبّ الله يكمن في معرفته الحقّة، وغاية ظهور الممكن تجلية المعرفة في مكنونه، (**ما خلق الخلق إلاّ ليعرفوه**) و(**فخلقت الأكوان لأُعرف**). فإذا ما اصطبغ الإمكان مطلقاً بوجه الواجب حصراً تكون خاتمة مطاف المعرفة الإمكانية وأوّل صفحات المعرفة الإلهية.

وهذه المعرفة الظاهرة بعد كمون خلاصتها التوحيد. فالمعرفة الإمكانية رجوع إلى حضيرة القدس، والوصول هو إغلاق دائرة الغفلة بعين اليقظة والتذكّر حضوراً.

* إنّ المعرفة إمّا أن تكون ظاهرية حصولية أو باطنية حضورية، والأولى مع الدليل القطعي تكون تحقيقيّة برهانية وبدونه تكون ساذجة،

---

(١) يوسف: ٦.

وأمّا الثانية فإمّا أن تكون إحاطية أو غير إحاطية.

والإحاطية دائرتها مغلقة تماماً لو كان متعلّق المعرفة الذات المقدّسة أو صفاته التي هي عين ذاته سبحانه.

وغير الإحاطية ممكنة لأنّها معرفة بوجه أو بوجوه، حيث يتحقّق السائر معرفياً بصفاته الأسمى وأسمائه الحسنى بقدر سيره وسقفه المعرفي.

أمّا على مستوى الأفعال فالإحاطة بها ممكنة ثبوتاً ومسكوت عنها إثباتاً ووقوعاً، ولكن بناءً على القول بالواسطة في الفيض فإنّ المعرفة الإحاطية تحصل لكلّ من تبوّأ هذا الموقع الرفيع.

* إنّ المعرفة بنكتة العود والكشف عن علم سابق غفلنا عنه تكون إمضائية غير تأسيسيّة، فلا يؤتى بشيء جديد سوى كيفيّة العود ودرجة الكشف حيث يقترن ذلك بسلوك ومرتبة العارف معرفياً.

* إنّ الصفات الإلهية تفترق عن الأسماء بلحاظ اتّصاف الذات وعدمه، فإذا ما لوحظت الصفة حال اتّصاف الذات بها تكون الصفة اسماً، وإذا ما لوحظت مجرّدة تكون صفة محضة، فالعلم من صفات الله تعالى، والعالم من أسمائه سبحانه.

ثمّ إنّ الاسم المتوسّل به هو الاسم بلحاظ وجوده التكويني الحقيقي لا بوجوده اللفظيّ الاعتباري ولا بوجوده الذهني طبقاً لقانون السببيّة من كون المؤثّر في نظام الوجود لابدّ أن يكون حقيقيّاً خارجياً.

* إنّ الفرق بين التحقيق والتحقّق يكمن في السير والنتائج، أمّا السير فهو عقليّ محض في التحقيق بخلاف التحقّق فإنّه السير فيه قلبي شهوديّ، بعبارة أخرى: إنّ الرؤية فيه قلبية، وهذا ما يمهّد للنتائج المترتّبة على

السيرين، فالأوّل لا ينتج سوى صور ذهنية محضة بخلاف التحقّق فإنّه يقف بصاحبه على حقائق وجودية تكوينية، ثمّ إنّ الأثر المترتّب على التحقيق أقلّي ـ كما عرفت ـ بخلاف الأثر المترتّب على التحقّق فإنّه دائميّ الوقوع والتحقّق خارجاً. ومظهرية السير العقلي تفترق كثيراً عن مظهرية السير القلبي الشهودي، فمن أقام الدليل على العدل ـ مثلاً ـ لا يكون عادلاً تبعاً لدليله، بخلاف من شاهد وتحقّق بالعدل فإنّه يكون كذلك، وهذا هو معنى كون نتائج التحقّق حقائق وجودية تكوينيّة.

* إنّ المنهج البحثي يختلف اختلافاً كبيراً عن المنهج القرآني في معرفة الله تعالى، فالأوّل ينطلق من الآثار وصولاً إلى المؤثّر، وهذا يعني أن يكون المستدلّ قد افترض في رتبة سابقة عدم وجود المؤثّر أو العلّة محاولاً إثبات ما فرض عدمه ضمناً بالأثر.

وهذا يتقاطع تماماً مع المنهج القرآني الذي ينطلق من حقيقة بتّية وهي المفروغية من وجود الله تعالى ووحدانيّته ثمّ يحاول أن يقدّم منبّهات على تلك المعرفة الفطرية، وقد اعتمد في منبّهاته أقيسة منطقية منتجة، فشابه بذلك المنهج البحثي صوريّاً، وقد سلك العرفاء في منهجهم المعرفي جادّة القرآن في مفروغية وجوده سبحانه.

* إنّ المعرفة الحقّة هو أن يكون العارف مظهراً من مظاهر أسماء الله الحسنى وصفاته الأسنى، وفي ضوء ذلك التحقّق المعرفي سوف يلتفت الشاهد عياناً إلى حقيقة وجوده التعلّقي الافتقاري الحرفي، ثمّ يترقّى العارف في سيره التحقّقي حتّى يصل إلى رتبة لا يرى فيها حتّى وجوده التعلّقي الحرفي فيكون المشهود واحداً لا غير وتسقط الغيريّة تماماً مفهوماً ومصداقاً، ولسان حال المتحقّق هو نداء الطرد التامّ لكلّ ما سوى المشهود

المتفرّد في الوجود والشهود، فليس في الدار غير ديّار.

بعبارة أخرى: تغيب في شهوده الحقّي الوجوه الهالكة ويبقى الوجه الأوحد الطارد بوجوده المطلق ما عداه.

* إنّ المفصل الحقيقي ومفترق الطرق بين العلم والجهل، وبين المعرفة والإنكار يكمن في معرفة الله الحقّة لا غير، ففيها يتحدّد كلّ ذلك، وبها تُعرف أيضاً اليقظة والغفلة، والكمال والنقص.

وبتبع ذلك كلّه سوف تتوقّف معرفة كلّ شيء تحقّقاً على معرفة الله تعالى. فمعرفته سبحانه هي الحدّ الأوسط في معرفة كلّ مطلوب تحقّقاً، (**اللّهمَّ عرّفني نفسك فإنّك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف نبيّك...**)، وبتبع ذلك لا يعرف مخلوق مخلوقاً إلاّ بالله تعالى، أو كما جاء في قول صادق أهل البيت عليهم السلام: «**لا يُدرك مخلوق شيئاً إلاّ بالله**».

* إذا كانت معرفتنا للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله متوقّفة على معرفتنا لله تعالى وفقاً لقول الإمام الصادق عليه السلام: «**اللّهمَّ عرّفني نفسك فإنّك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف نبيّك...**»، فكيف نوفّق بين هذا التوقّف المعرفي وبين قول الصادق عليه السلام أيضاً: «**بنا عُرف الله...**»؟ تقدّمت منّا إجابة عن ذلك ابتنيت على حقيقة الصادر الأوّل وتحديد هويّته.

(٣)

نتائج ومعطيات مراتب المعرفة

❋ إنّ أي مرتبة معرفية ترجع بدورها إلى درجة الاستعداد المسبق الدالّ عليها طالب المعرفة، فما خرج عن دائرة استعداده يكون طلبه خروجاً عن دائرة الحكمة ودخولاً في دائرة الأماني والجهل.

نعم طلب المراتب الأرفع إنّما يكون برفع درجة الاستعداد المسبق له، فلا يصحّ الارتقاء إلى مرتبة لم يُعدّ لها من قبل، كما أنّه لا يصحّ الارتقاء من مقام إلى آخر فوقه ما لم يستكمل ويستوف شروط وأحكام مقامه الأوّل.

إذاً فمادّة كلّ مرتبة معرفية فعلية هي الاستعداد المسبق لها، ثمّ إنّ كلّ مرتبة معرفية تقتضي لنفسها تبدّلاً في مساحة التكليف طولاً وعرضاً، وكلٌّ بحسبه، وقد عرفت أنّ الإنسان إنّما يُحاسب على قدر معرفته في بُعديها الظاهري والباطني.

❋ إنّ الاستعداد المسبق يمكن تنميته وتوسيع رقعته تبعاً للجهد المبذول في بُعديه الظاهري التحقيقي والباطني التحقّقي، أي: التعلّم والتزكية فهذان الطريقان هما قدما السير المعرفي.

❋ إنّ الجهل جهلان؛ أحدهما يُطرد بالعلم والآخر يُطرد بالعمل؛ فإنّ العلم الطارد للجهل يحمل في الضمن جهلاً آخر من نوع آخر يدفع بالعمل بالعلم.

بعبارة أخرى: إنّ الجاهل له مصداقان أحدهما الجاهل ابتداءً، والآخر

العالم التارك العمل بعلمه، وبتبع ذلك يكون للعالم مصداق واحد لا غير وهو العامل بعلمه لا غير.

* إنّ الإحاطة بموجود مقيّد معرفياً تستدعي في رتبة سابقة سقفاً معرفياً للمحيط يفوق السقف المعرفي للمحاط به أو يساويه على أقلّ التقادير، ولذلك تكون الإحاطة بالمطلق محالة عقلاً إلاّ من قبل ذاته لا غيره وإلاّ لزم انقلاب غير المتناهي إلى متناه أو المتناهي إلى غير متناه.

ثمّ إنّ واجب الوجود لذاته من ضروريّاته أن يكون وجوده غير متناه ولا عكس، فالوجود غير المتناهي إذا تحقّق له مصداق آخر غير الله سبحانه فلا يلزم من عدم تناهيه أن يكون واجب الوجود لذاته، أي: إنّ عدم التناهي لا يساوق ولا يساوي واجب الوجود لذاته وإن كان التالي مشروطاً بالأوّل، وبذلك يمكن افتراض موجودات بالذات غير متناهية في وجودها ما دامت جهة الإمكان محفوظة. فتعدّد غير المتناهي لا يلزم منه تعدّد الواجب، وهذا واضح.

وبذلك يتّضح لك قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**يا عليّ ما عرف الله حقّ معرفته غيري وغيرك**».

* إنّ أهل البيت عليهم السلام قد بلغوا أشرف وأرفع المراتب المعرفية فاحتاج إليهم عالم الإمكان بأسره لأنّ كلّ موجوداته في طولهم معرفياً، ولذا فمن أراد معرفتهم عليهم السلام حقّاً ينبغي أن يكون قريباً منهم ومن سنخ وجودهم المعرفي الحقّي لا أن يكون أجنبياً عنهم في مقوّماته وكمالاته المعرفية أو دون مراتبهم المعرفية[1].

---

(١) ولذلك كان أبو ذر رضي الله عنه يقول عن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بأنّه رجل لا يعرفه. انظر: مشارق أنوار اليقين، مصدر سابق: ص١٧٣.

* المعرفة الحقّة لا تعني المعرفة الاكتناهية، فالأولى هي المطلب الأسمى الذي يُراد من الإنسان الوصول إليه والتحقّق به في سيره المعرفي، بخلاف المعرفة الثانية فإنّها فضلاً عن محاليّتها طلبها مُفض إلى الضلال والهلاك المبين.

فالمعرفة الحقّة هي خلاصة التوحيد الأكمل وكمال التصديق بالله تعالى، بخلاف المعرفة الاكتناهية فإنّها تُفضي إلى تقويض أركان التوحيد في نفس المعتقد بها المدّعي لها. هذا فيما يتعلّق بالمخلوق وأمّا ما يتعلّق بالخالق سبحانه فإنّها اكتناهية بلا شك.

بعبارة أخرى: إنّ المعرفة الاكتناهية ضرورية بلحاظ الخالق إلى المخلوق وأمّا بلحاظ المخلوق إلى الخالق فإنّها ممنوعة إمكاناً ووقوعاً.

* إنّ كلّ قول وفعل لا يرفع صاحبه درجة معرفية ومرتبة معنوية أو يحفّزه نحو ذلك فهو مخالفة سلوكية تقف مانعاً من الارتقاء، وهذا المانع يختلف أمده بحسب ظلامية المخالفة والمقام الذي تحقّق به مرتكب المخالفة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ كلّ ذنب هو بنفسه داع ومحرّك نحو ذنب أكبر وأشدّ منه، ولذا على المؤمن أن يعاجل بالتوبة لئلاّ يمتدّ به الغيّ نحو ذنب آخر.

إذاً فالخسارة الكبرى التي يُسبّبها الذنب تكمن في مانعيّته من الوصول إلى المراتب الكمالية الحقّة لا مجرّد كونه موضوع عقوبة أخروية، فانتبه.

* إنّ المصداق المعرفيّ الحقّ في معرفة الله تعالى يكمن في الإقرار بالعجز عن معرفته سبحانه، والعجز المعرفيّ في المقام لا يعني الجهل به وإنّما حصول المعرفة الإجمالية الحقّة والإقرار بالعجز التامّ عن الإحاطة به. فالمعرفة الحقّة

بالله تعالى قوامها الإجمال والإقرار بالعجز عن الإحاطة به سبحانه، وهذان الأمران ـ الإجمال والإقرار بالعجز ـ شرطهما التحقّق لا التحقيق فحسب.

فإذا تمّ كلّ ذلك يكون الإنسان موحِّداً حقيقيّاً وإنساناً كاملاً طوى سيره المعرفي الإمكاني على أكمل وجه.

* يوجد فرق جوهريّ بين حدّ الإنسان منطقياً وبين حدّه قرآنياً، فالأوّل صادق على كلّ حيوان ناطق بلا استثناء، بخلاف الحدّ القرآنيّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم**﴾(1)، الصادق بالدرجة الأولى على الإنسان الكامل ـ سواء كانت كامليّته ابتدائة أم لحوقية ـ ومن هو في طريقه إلى ذلك والذي أسميناه بالإنسان المتكامل، ولذا فالإنسان قرآنياً موجود كامل أو موجود متكامل، لا أنّه مجرّد حيوان ناطق، فإنّ الحدّ المنطقي صادق على البرّ والفاجر، والعالم والجاهل بلا استثناء.

ثمّ إنّ النوع المنطقي كالإنسان ليس هو نوع الأنواع قرآنياً؛ نظراً لوقوع أنواع كثيرة جدّاً تحته، بل لا يوجد شيء اسمه نوع الأنواع في الثقافة والمعرفة القرآنية، هذا.

وبذلك يتّضح لنا المراد من قول الطاهرين عليهم السلام: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»، فإنّ المراد هو أن يعرف الإنسان نفسه بحدّه القرآني لا المنطقي، وبعبارة أخرى: إنّ المعرفة تكمن في معرفة الإنسان بفصله القرآني الحقّي لا بفصله المنطقيّ. فلازم الأوّل معرفة الله تعالى، ولا يلزم من الثاني شيء.

---

(1) التين: ٤.

(٤)

نتائج ومعطيات طرق المعرفة

* إنّ الجميع يشترك في قصد الكمالات وتحصيلاتها ولكن المشكلة الأساسية المفضية إلى اختلاف المراتب، بل المفضية إلى الإيمان والكفر أيضاً تكمن في تحديد مصداق الكمال المطلوب.

ثمّ إنّ الموانع الحقيقية عن تحصيل المصداق الحقّ للكمال المطلق تكمن بالشرك والكفر والإلحاد، وأمّا ما دون ذلك فهي موانع عرضية تُسهم في توقّف السير أو في إبطاء حركته.

* يوجد فرق معرفيّ كبير بين إثبات الوجود وبين معرفة الموجود، ومن الواضح أنّ جميع ما يطرحه المتكلّمون والفلاسفة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ يندرج ضمن موضوعات إثبات الوجود، كما هو الحال في جميع الأدلّة المستعرضة، سواء أكانت عقلية أم نقلية، بخلاف مقاصد العرفاء وبعض ما ورد في مدرسة الحكمة المتعالية فإنّهما يعنيان شيئاً آخر وراء إثبات الوجود وهو معرفة الموجود، ولذا فمعرفة الموجود لا تساوق ولا تساوي إثبات الوجود البتّة.

وإذا ما عبّر البعض عن أبحاث إثبات الوجود بمعرفة الموجود فهو تعبير مسامحيّ أرادوا به خصوص إثبات الوجود لا غير.

* إنّ إثبات وجود الله تعالى ما هو إلاّ خطوة يسيرة في طريق معرفته سبحانه، كما أنّ إثبات وحدانيّته ما هو إلاّ خطوة أخرى أيضاً نحو معرفته سبحانه بيدَ أنّها أكثر إشراقاً وقوّة وقرباً إلى معرفته.

ولذا فإنّ كثرة أدلّة إثبات الوجود وإن كانت حسنة ومطلوبة إلاّ أنّها لا تُفضي بنفسها إلى معرفة الله تعالى، فلا يغترّ طالب المعرفة الحقّة بكثرة الأدلّة وتنوّع البراهين على إثبات الواجب، فالوقوف عند ذلك فحسب لا يغيّر في كفّة الميزان المعرفي شيئاً كبيراً، وإنّما المناط الفعلي في ترجيح كفّة الميزان المعرفي هو المعرفة الحقّة لا مجرّد إثبات الوجود، وإلاّ فما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج!

ثمّ معرفة الله تعالى تغني صاحبها عن البحث في إثبات الوجود وإثبات وحدانية الموجود، ولا عكس.

* إنّ القرآن الكريم لم يتعرّض إلى قضية إثبات الواجب البتّة، بخلاف قضية التوحيد ومعرفته الحقّة فقد تصدّرتا قائمة اهتماماته، فتناولهما في أكثر من موضع.

فالمنهج القرآنيّ توحيديّ معرفيّ خالص ينطلق في جميع قضاياه العقدية من أصل ثابت وهو وجود الله تعالى.

* إنّ الله سبحانه وتعالى قد أودع في فطرة الإنسان ما يكفل له الفراغ عن أصل إثبات الواجب سبحانه وتوحيده، وترك له المجال واسعاً للتفكّر والتأمّل في معرفته الحقّة.

* يذكر عادة في برهان الإمكان والوجوب احتياج هذا الدليل إلى إبطال الدور والتسلسل بخلاف برهان الغنى والفقر الذي لا يحتاج إلى

ذلك بل إنّه مبطل لهما بنفسه.

والصحيح هو عدم احتياجهما معاً إلى إبطال الدور والتسلسل في رتبة سابقة، نعم عدم احتياج برهان الغنى والفقر أوضح من عدم احتياج برهان الإمكان والوجوب إلى إبطال ذلك.

* إنّ الفطرة السليمة لا تُخطئ أبداً في تحديد وتعيين مصداق الكمال المطلق لأنّه مطبوع فيها، ولكن شوب المادّة وزيف الهوى وظلمات الجهل تطمس ملامح الفطرة فيخطئ المصداق.

* إنّ المنهج القرآني في موضوع الواجب يعتمد الخطابات الوجدانية الفطرية وبشكل مباشر عبّر عنها بالأمثلة، أمّا المنهج العقلي (كلام، فلسفة) فإنّه يعتمد مقدّمات واصطلاحات خاصّة به؛ ما يعني أنّ المُخاطب قرآنيّاً عامّ، والمخاطب عقليّاً خاصّ.

وهذا لا يعني عدم استبطان المنهج القرآني على أدلّة عقلية، فبالتحليل والتأمّل سوف تجد الخطاب القرآنيّ الوجدانيّ الفطريّ يستبطن أقيسة منطقية مُنتجة.

* إنّ الوجود الفقري لا يخرج عن سقفه الافتقاريّ أبداً لأنّ الافتقار حقيقته، فسلب الفقرية عنه يعني سلبه نفسه.

* إنّ المعرفة الحقّة لا يؤسَّس لها وإنّما يُكشف عنها، وهذا ما عُبِّر عنه باليقظة أو الاستيقاظ. فالمعارف الحقّة موجودة ودائمة، كانت وما زالت وستبقى، فيحتاج الوقوف عليها إلى يقظة حقّة.

نعم هنالك تأسيس من نوع آخر وهو التأسيس الكشفي وهو معرفي أيضاً ولكن ليس أصالياً وإنّما هو تبعيّ لأصل المعرفة الحقّة.

* خُلق الإنسان على كيفيّة مخصوصة وهي طلب الكمال المطلق المساوي لمعرفة الله تعالى، وهذه الكيفيّة عبّر عنها بالفاطرية. فالإنسان مفطور وليس مخلوقاً فحسب، وبعبارة منطقية: إنّ هذه الكيفية المخصوصة من باب خارج المحمول أو المحمول من صميمه لا المحمول بالضميمة.

* إنّ العبد المطيع يجعله الله تعالى مَثَله لا مِثْله، والفرق عظيم، فالأوّل بمعنى العلامة والآية، والثاني بمعنى الشبيه والمقابل.

بعبارة أخرى: إنّ الأوّل يحكي غيره وهو الواجب، والثاني يحكي نفسه.

* إنّ مسائل العرفان النظري تنحصر بأمرين هما حقيقة التوحيد وحقيقة الموحِّد أو الموحِّد الحقيقي، وهذان الأمران لا يتمّان عملاً إلاّ بالوقوف التحقّقي لا بالوقوف التحقيقي.

* إنّ المنكشف للعارف بطرق المعرفة الحقّة لا يمثّل حقيقة المعرفة الحقّة بإجمالها وتفصيلها وإنّما يمثِّل مرتبة العارف نفسه وحقيقته الوجودية، ولذلك فإنّ معرفة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ليست كمعرفة الأنبياء والرسل، كما أنّ معرفة المعصومين عموماً ليست كمعرفة غيرهم، وهذا الاختلاف في قوّة الكشف المعرفي يترتّب عليه ما يسمّى بمراتب ومنازل ومقامات العارفين.

* لا يُراد من الطولية بين التخلية والتحلية والتجلية إتمام المرحلة السابقة ثمّ الولوج في المرحلة اللاحقة، وإنّما المراد هو الطولية بين مصاديق الأخلاق الذميمة ومصاديق الأخلاق الكريمة.

فالطولية ليست بين المراحل وإنّما بين كلّ مصداق وما يقابله، فيُرفع التكبّر ـ مثلاً ـ بالتواضع ثمّ تحصل في النفس المتواضعة إشراقات التواضع،

فبالرفع تكون التخلية وبالوضع تكون التحلية وبالإشراق تكون التجلية، فالتجلّيات المصداقية تبع لكلّ مرحلة في دائرة تحقّق المصداق الذي يعنيها لا أنّها تبع لإتمام المرحلة الكاملة.

* إنّ الفيوضات الإلهية ليست محجوبة عنّا أبداً، فهي أقرب إلينا من حبل الوريد، ولكنّنا نحن محجوبون عنها نتيجة الموانع والحصون المنيعة التي تلبّس بها القلب.

فالفيض قريب من الإنسان مطلقاً؛ مطلوب منّا يقظة والتفات، فتزكية النفس لا تُوجد الفيض وإنّما تكشف عنه، ولاريب أنّ الجهل بالتجلّيات القلبية وآثارها يمثّل خسارة روحية كبيرة.

* إنّ الإنسان دائماً وأبداً هو موضع التجلّيات الإلهية والأنوار الربّانية، فهي كامنة فيه، وهذا هو سرّ انطوائه على العالم الأكبر، فإذا ما تمرّغ الإنسان في الحواضن الغيرية يكون قد حجب قلبه الطاهر ابتداء عن الإشراقات الملكوتية، وهذه الحواضن الشيطانية مناخاتها المناسبة هي كُدورة القلب وقاذوراته المعنوية، فذلك هو الوسط الحيويّ الذي تنشط فيه.

* إنّ التجافي عن دار الغرور ينبغي أن ينعكس ظلّه على الباطن فينصرف كلّه عن الكلّ إلى الكلّ، وهكذا ينبغي أن تكون الصلاة الحقّة بالانصراف الكلّي عن الكلّ إلى الكلّ، فتأمّل.

* إنّ العبودية لله تعالى لا تساوق الانفتاح الكلّي على جميع المعارف الإلهية وإنّما هي شرط أساسي في تحقّق ذلك، كما أنّ العودة للفطرة الأولى لا يساوق أيضاً الانفتاح الكلّي والتامّ على جميع المعارف الإلهية الحقّة، فالوقوف الكلّي ـ على فرض إمكانه ـ رهن بالاستعداد المسبق للواقف معرفياً.

* إنّ العبودية المحضة لله تعالى تعني في وجهها الآخر الحرية المطلقة عمّن سواه، فالحرية الحقّة تعني التخلّص المطلق من سلطة الأغيار والتبعية لهم ما دامت التبعية لهم لا تُعمّق عبوديتنا لله تعالى.

* إنّ القلوب الطاهرة هي مواضع مشيئة الله تعالى ومجلى إرادته، فإذا ما صار قلب العبد وعاءً لمشيئته سبحانه ومجلىً لإرادته فإنّه سوف يدرك الولاية الحقّة التي هي بطانة الإنسان الكامل ومحتواه الفعلي.

* إنّ من أهمّ معطيات العود إلى الفطرة السليمة ـ غير الانفتاح على المعارف الإلهية الأولى ـ حصول الاستجابة الكاملة للمعارف القرآنية الحقّة.

وينبغي أن يُعلم أنّ عدم الوقوف على المعارف القرآنية الحقّة لهو المصداق الأوّل والأبرز لهجره وضعف التصديق به، ﴿**وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً**﴾(١).

* إنّ الوقوف بآلية البرهان وإن تجاوز حدود الظاهر الساذج بمراحل معرفية كبيرة إلاّ أنّه يبقى وقوفاً قاصراً حيال المعرفة الحقّة. فالمعرفة البرهانية تبقى أسيرة الذهن والظاهر وإن لم يكن ساذجاً، فتبقى معطياتها المعرفية بعيدة عن حريم الحضور والشهود، ولذا فاحتمال المخالفة والبطلان يبقى قائماً، فلا ضمانة للخروج من احتمالية شوب الباطل إلاّ بتحقّق المعاينة والحضور.

* إنّ السير الأسمائي غير المتناهي يزوّد السالك في كلّ نَفَس معرفة جديدة عن المقصد الأوّل ويزداد قرباً منه، إنّه المصداق الأبرز للوقوف

---

(١) الفرقان: ٣٠.

الثالث التحقّقي الموجب لحصول المعرفة بالله تعالى، لأنّ السير الأسمائي يعني التحقّق الفعلي بكمالات الاسم التكويني.

* إنّ الخروج من الحواضن المادّية والتبعيّة لها يعني إلغاء الحاكمية العرضية المجازية التي أبعدت الإنسان عن نوره الأوّل.

* إنّ جميع قوى النفس ما لم تكن محكومة للقوّة العاقلة فإنّها قوى ظلمانية لا تزيد الإنسان إلاّ بُعداً عن الكمال المطلق.

* إنّ النصر في الجهاد الأصغر هو نصر للإسلام والدِّين الظاهري، وأمّا النصر في الجهاد الأكبر فإنّه نصر للإيمان والدِّين الواقعي، إنّه انتصار الملكوت على الملك، والخلود على الموت، والحرية على العبوديات الزائفة.

* إنّ السبب الذي يقف خلف اختلاف المقامات التي عليها الأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء يكمن في مقدار ما تزوّد به السائر في السفر الثاني (من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ)، فبقدر ما يغترفه السالك في هذا السفر الحقّي تكون قوّة توحيده وترتسم ملامح معرفته ومقامه المعرفي.

* الكلمة الخالدة للإمام الحسين عليه السلام: «**عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً**»، لم يُقصد منها الدُّعاء بالعمى على من لم يرَ الله تعالى، وإنّما المراد منها هو الإخبار عن عمى العيون التي لا ترى الله سبحانه، فإنّ العين التي لا ترى الله سبحانه هي عمياء فلا معنى للدعاء عليها بالعمى.

* إنّ منشأ تخبّطات الإنسان على مرّ التاريخ هو عدم تحديد هدفه الصحيح رغم أنّه مطلوب له فطرياً، فهو غير غافل عن طلب كمالاته ولكنّ غفلته تقف مانعاً من تحديد الهدف المطلوب فطرياً.

* إنّ الخروج من التعلّقات المادّية ينبغي التدرّج فيه، ومعنى التدرّج

هو إتقان الخروج من كلّ مرض معنويّ على حدة، وهذا لا يكون إلاّ بقلع المرض من جذوره.

* إنّ النفس الإنسانية واحدة لا غير، ولكنّها ذات قوى يعبَّر عنها قرآنياً بالأمّارة واللوّامة والمطمئنّة، وهذه القوى تمثِّل أحوال النفس، فتعدّدها يعني تعدّد أحوال النفس لا تعدّد النفس. بعبارة أخرى: إنّ القوى تمثّل أوصاف النفس لا أنّها نفوس مستقلّة.

* إنّ الفقرية التي ينبغي التحقّق بها هي أن يعرف الإنسان أنّ حقيقة وجوده وكينونته ربطية تعلّقية لا مجرّد حاجاته ومتطلّباته، فإذا ما أدرك الإنسان أنّ وجوده حرفيّ محض لا استقلاليّ وأنّ الاسم المُظهر له محصور بالله تعالى فإنّه سوف يتوجّه ويتعبّأ تلقائياً باتّجاه المُظهِر له.

* إنّ الجهاد الإيجابي قد يكون في سبيل الله وقد يكون في الله تعالى نفسه، والأوّل يُراد به سلامة السبيل ورفع العوائق، وأمّا الثاني فيُراد به وجه الله تعالى لا غير، ولذا استحقّ المجاهدون في الله حصراً الهداية إلى سبيله الحقّة.

* لا ريب في التقدّم الرتبي للمعرفة الأنفسية على المعرفة الآفاقية؛ لما عرفت من أنّ مَن لم يعرف نفسه لم يعرف غيره، وهذا يعني توقّف معرفة الأغيار اللاحقة على معرفة النفس السابقة، وأمّا التقدّم الشرفي فذلك أمر يختلف باختلاف موارده واختلاف متعلّق المعرفة، فإن أُريد بالأغيار كلّ ما هو خارج عن دائرة النفس فالواجب داخل فتكون المعرفة الآفاقية أشرف، كما أنّ معرفة المعصوم عموماً والإمام خصوصاً أشرف من معرفة النفس أيضاً.

* إنّ دائرة الكشف والشهود تعمّ الآيات الآفاقية فلا تقتصر على

الأنفسية بخلاف ما يراه بعض الأعاظم حيث قصر النظر الشهودي على الآيات الأنفسية.

* إنّ مفاد (سنريهم آياتنا) هو إيقاف المخاطبين على أسرار خفيّة وحقائق غير جليّة وبواطن مطويّة لا مجرّد الإراءة البصرية الحاصلة والواقعة اضطراراً.

* في القرآن الكريم مستويات أربعة: مستوى يمثّل العبارة، ومستوى يمثِّل الإشارة ومستوى يمثِّل اللطائف ومستوى يمثّل الحقائق، ولا يُراد بذلك وجود أقسام أربعة وإنّما في كلّ نصّ قرآنيّ توجد تلك المستويات الأربعة، فالقرآن كلّه عبارة وكلّه إشارة وكلّه لطائف وكلّه حقائق.

* إنّ اللطائف العقلية تحدّد المصداق الفعلي للنصّ القرآني ولكن في حدود دائرة الذهن بخلاف اللطائف القلبية فإنّها تحدّد المصداق خارجاً، ولكن ضمن دائرة محدودة أيضاً، فتُريهم الحقائق تجلّياً قريباً من الحقيقة وهذا كاشف إنّي عن عدم اكتمال القراءة الغيبيّة عندهم بعد.

* لا ريب أنّ الواقف على الحقائق واقف على اللطائف، والواقف على اللطائف واقف على الإشارة، والواقف على الإشارة واقف على العبارة، ولا عكس.

* إنّ القرآن برمّته له ظاهر وباطن، والسورة منه لها ظاهر وباطن، وهكذا الآية والجملة والكلمة، فما من ظاهر إلاّ وله باطن، فبقدر تعدّد الظاهر يتعدّد الباطن، والعكس بالعكس صحيح أيضاً، فالباطن الأوّل هو باطن بلحاظ الظاهر الأوّل، وهو ظاهر ثان بلحاظ الباطن الثاني.

* إنّ الإنسان مخاطب بجميع الخطابات القرآنية وبمختلف مراتبها

ومنازلها، ولكن كلّ بحسبه، والسير المعرفي فيه يمكن تسميته بالسير القرآني في قبال السير الأنفسي والسير الآفاقي.

* إنّ العالم الآفاقي هو كلمة الله المفصّلة، والعالم الأنفسي هو كلمة الله المجملة، والقرآن هو صورة ما في هذين العالمين إجمالاً وتفصيلاً، نظرياً وتطبيقاً.

بعبارة أخرى: إنّ القرآن الكريم بمراتبه الوجودية يمثِّل الحقيقة الجامعة للإجمال الأنفسي والتفصيل الآفاقي.

* إنّ الحقائق القرآنية تنتهي إلى حقيقة واحدة جامعة بسيطة مجرّدة، وهذه الحقيقة الجامعة تتجلّى لحامل القرآن بحسب سقفه المعرفي، ولذا تنشأ دوائر ومراتب معرفية لا حصر لها، بعدد حاملي ومفسِّري القرآن.

* إنّ الحرف القرآني يمثِّل حقيقة خارجية تُمثِّل تجلّياً معيّناً من تلك الحقيقة الجامعة الكبرى، وهذا التجلّي تتوسّع دائرته في الآية، وتجلّي الآية تتوسّع رقعته الوجودية في السورة، والسورة تتوسّع في مجموع القرآن.

* إنّ حمل القرآن بحقيقته الجامعة الكبرى يحتاج إلى مرآة صقيلة لها من القوّة والقدرة ما يمكّنها من انعكاس وتجلّي الحقيقة فيها، وليس هناك على وجه الأرض مَن له القدرة على أداء ذلك الدور المعارفي الأعظم سوى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أصالة وعترته الطاهرة عليهم السلام وراثةً، ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنْذِرِينَ**﴾(١).

ولولا المرآة المحمّدية الأصيلة والمرايا الوريثة لها لاستحال على كلّ أحد

---

(١) الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٤.

أن يقف على أدنى حقيقة من حقائق القرآن الوجودية.

* إنّ الظاهر القرآني الذي يتكفّل به التفسير لا يخرج عن دائرة الحصول، وأمّا الباطن الذي يتكفّل به التأويل فإنّه يندرج ضمن دائرة الحضور.

* الألفاظ القرآنية هي المفردات الحاضرة أمامنا بوجودها اللفظيّ ومعانيها الصورية، وأمّا الحقائق الغيبية التي تقف خلف ذلك الوجود الصوريّ واللفظيّ فإنّها خزائن تلك الألفاظ، فالألفاظ هي الشيء المنزل بقدر معلوم لدينا بسقفها الصوتي والكتبي، وأمّا الخزائن فهي الحقائق التكوينيّة الخارجية التي تمثّل روح القرآن ووجوده الذي تجلّى الله تعالى فيه لخلقه.

* إنّ الخزائن القرآنية ثابتة غير متغيّرة، باقية غير فانية، والشيء ما دام عنده سبحانه فهو باق أبداً، ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾[1].

* إنّ التأويل هو الوقوف على الحقائق القرآنية، وأيّاً كانت مرتبة الوقوف فإنّ الداخل فيه يكون ممّن خوطب بالقرآن حقيقة، وأمّا التفسير فإن أُريد به تحصيل المعارف الظاهرية للقرآن بالرجوع إلى طرقه الشرعية فالداخل فيه يكون ممّن خوطب بالقرآن أيضاً ولكن مجازاً، وإن أُريد به الرجوع إلى غير ذلك كالعمل بالرأي ـ مثلاً ـ وما شابه ذلك فهو خارج عن دائرة الذين خُوطبوا بالقرآن تخصّصاً لا تخصيصاً.

* إنّ مستويات القراءة القرآنية التحقّقية ـ لا التحقيقيّة ـ ثلاثة، هي: مشاهدة الحقائق فيكون القارئ قاصداً لها، والتحقيق بالحقائق فيكون

(١) النحل: ٩٦.

القارئ واصلاً إلى مقصوده، والتحقّق بالحقيقة الجامعة فيكون القارئ مقصوداً للحقائق القرآنية بعد أن كان قاصداً وواصلاً، فتأمّل في (**سلوني قبل أن تفقدوني**)، وهذه القراءات الثلاث الحقّة ذات صلة وثيقة بالأسفار العملية.

* إنّ عدم معرفة الإنسان لإمام زمانه يعني بالضرورة العيش عيشة جاهلية، فإذا مات يكون قد مات ميتة جاهلية، والميتة الجاهلية هي الموت من غير دين، (**من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية**).

* إنّ التحقّق المعرفي بما عليه الإمام عليه السلام واقعاً ـ وكلّ متحقّق بحسبه ـ يأخذ بعنق صاحبه نحو الطاعة والصيرورة في خدمة الحقّ.

* إنّ الإمامة أشرف وأرفع مقام معرفيّ وصل وتحقّق به الإنسان، فمن تحقّق بهذا المقام ـ سواء كان رسولاً أو وصيّاً ـ يكون قد وُضع في أرفع وأسمى مواقع النيابة ودرجات الخلافة، وبهذا المقام الأرفع امتاز أُولو العزم على من سواهم من الأنبياء عليهم السلام.

* إنّ الملاكات الأوّلية للإمامة بحسب الظهور القرآني تكمن في الصبر والإيقان بآيات الله تعالى، أو الإيقان والصبر بتعبير أدقّ.

* إنّ الصبر الموافق لمقام الإمامة هو صبر العارفين التحقّقي الآخذ طابع الحبّ والوله بما جاء به المحبوب، وموارده ثلاثة، هي: الصبر عند المصيبة، والصبر على الطاعة، والصبر عن المعصية.

* كلّما اتّسعت الرقعة المعرفية للإنسان احتاج إلى درجة أكبر وأعظم من درجات الصبر، ولذا فصبر العالم في العبادة أعظم من صبر الجاهل، وصبر العارف حضوراً أعظم من صبر العالم حصولاً في العبادة.

* إنّ الملاكات الباطنية في مقام الإمامة الإلهية أمر لا يعلمه إلاّ الله والراسخون في العلم ومَن ترشّح عليهم منهم بقدر مقدور.

* إنّ الإمام عليه السلام في جميع جوانبه وأبعاده المعرفية، الظاهرية والباطنية، يؤدّي دورين مهمّين، هما: دور البيانية ودور الحافظية.

* إنّ الإمام عليه السلام سواء كان نبيّاً أو وصيّاً يمثّل بنفسه السنّة الشريفة في قوله وفعله وتقريره؛ بناءً على المنهج المعرفي لمدرسة أهل البيت، بخلاف ما عليه المدارس الأخرى التي تقتصر على سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله.

* الاقتصار على سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله فقط جعل المدارس الأخرى تعيش جوّاً معرفياً خانقاً ووضعاً استدلالياً مربكاً أوقعهم في القياس الفقهي ـ لا المنطقي ـ والعمل بالرأي وما شابه ذلك.

* إنّ للإمام عليه السلام دوراً تأسيسياً في الشريعة المقدّسة فضلاً عن دوره الأوّل البياني، وبهذا الدور التأسيسي تثبت له الولاية التشريعية.

* من الجهل المعرفي المحض أن يثبت البعض دوراً تأسيسياً في عالم التشريع للفقهاء ويمنعه عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حيث يعتبره مجرّد مبلِّغ للأحكام لا غير!!!

* إنّ استفادة المتحقّق بمرتبة من مرتبة أعلى يتوقّف على إذن الله تعالى، وطلب الإذن منه يعني طلب رفع الاستعداد وتوسيع دائرة المقتضي في المتحقّق الإمكاني.

* إنّ علّة حصول الهداية التكوينية (وهي إيصال القابل إلى المطلوب) هي وجود ولاية تكوينيّة للفاعل.

* الفوارق الأساسية بين الولاية التشريعية والولاية التكوينية تكمن في

الفرق بين عالميهما وفي وظيفتيهما وفي أثريهما، ففي الأولى جعل وبيان وإمكان للتخلّف، وفي الثانية تكوين وإيصال وعدم تخلّف البتّة.

* إنّ أبواب الولاية التشريعية منحصرة بالأنبياء والرسل والأئمّة، بخلاف التكوينية فإنّ أبوابها مشرعة لكلّ من وصل إلى مقام التحقّق الأسمائي.

* الإمام عليه السلام هو المرجع والمقصد والخليفة لله تعالى في عالم التكوين على جميع خلائقه، فهو مقدَّم عليهم أجمعين سواء كانت الخلائق مجرّدة أو مادّية، ناطقة أو صامتة، متحرِّكة أو ساكنة، نازلة أو صاعدة، واردة أو صادرة، ظاهرة أو باطنة، وبذلك نفهم بوضوح موضع الحاجة للإمام عليه السلام.

* إنّ الخلافة السياسية لا تمثّل إلاّ بُعداً ظاهريّاً في مقام الإمامة، ولذا فإقصاء الإمام عن دور الخلافة والحاكمية لا يعني تعطيل أدواره الأخرى.

* إنّ الإمامة إذا كانت سياسيّة فقط فهي الخلافة في اصطلاحات المتكلِّمين عموماً، وأمّا إذا أُريد بها ما هو أعمّ من ذلك فيدخل البُعد التشريعيّ والتكوينيّ والمعرفيّ. فالإمامة هي الإمامة القرآنية وهي الخلافة الإلهية في المنهج المعرفيّ لمدرسة أهل البيت.

* إنّ الإمام عليه السلام هو القرآن الناطق، ومن أبرز معاني ناطقيّته فاعليّته، فهو القرآن الفاعل الذي يملك القدرة على التأثير بنفسه ولكن بإذن ربّه.

* إنّ الإمام عليه السلام بنكتة رجوع الكلّ الإمكاني إليه وعدم احتياجه لأحد منهم؛ يكون هو المصدر الأوّل من مصادر المعرفة على مستوى

التشريع وعلى مستوى التكوين وعلى مستوى الحاكمية وعلى مستوى المعرفة نفسها بما هي هي.

* إنّ القرآن يمثِّل الإجمال في الأدوار الثلاثة (التشريع والتكوين والحاكمية)، وأمّا الإمام عليه السلام فإنّه يمثِّل التفصيل فيها، ولذا فالقرآن لا تؤخذ معارفه ومطالبه إلاّ منه صلوات الله عليه.

* إنّ من أبرز ملامح تقدّم الإمام وأثره المعرفي ظهور أياديه المعرفية في مجمل المعارف الإسلامية سواء أكانت حصولية أم حضورية.

* إنّ ورثة الإمام عليه السلام معرفياً هم الأقرب فالأقرب معرفياً، وهم المعصومون مطلقاً ثمّ العرفاء الكاملون ثمّ المتكاملون ثمّ مطلق السالكين معرفياً.

ومعنى الوراثة في المقام هو الاشتمال على الاستعداد لإيداع الخزائن المعرفية فيه، فقيد العطاء هو الاستعداد المسبق.

* إنّ من جملة مراسم المعارف التحقّقية بالنسبة للآخذين والوارثين عن الإمام عليه السلام ـ والوارثين عمّن دونه ـ الأمانة وحفظ السرّ، والمراد من حفظ السرّ هو إيصاله إلى أهله لا كتمه، وأمّا البوح به جهاراً فذلك يُعدّ من رعونة السالك في الطريق.

* إنّ إذاعة السرّ المعرفيّ في المعارف الحقّة يقع عادةً من قبل السلاّك القاصرين، وأمّا الكاملون فيقع ذلك منهم سهواً، وأمّا المعصوم مطلقاً فلا يقع منه ذلك البتّة.

* إنّ معرفة الإمام معرفة كاملة تعني معرفة أبعاده وأدواره الفعلية وهي: التشريعية والتكوينية والحاكمية والمعرفية، وبقدر التحقّق بذلك

تكون المعرفة، وبحسب النمط المعرفي تترتّب آثار المعرفة.

* إنّ الوقوف على كمالات الإمام على نحو التحقّق هو بنفسه معرفة بالله تعالى تحقّقاً، فالإمام بمقامه الإلهي متحقّق بأعلى المراتب المعرفية التحقّقية في سيره الأسمائي والصفاتي.

* إنّ الإمام عليه السلام هو محور جميع المعارف الظاهرة والباطنة، ومركز لجميع طرق المعرفة، وبذلك يُفهم قول الإمام الصادق عليه السلام: «**بنا عُرف الله، وبنا عُبد الله، نحن الأدلاّء على الله، ولولانا ما عُبد الله**».

* إنّ ما نفهمه من الرضوان الأكبر ومن جنّات عدن والمساكن الطيّبة هو حصول المعرفة بالله تعالى، ولذا فمن قصد رضوانه ـ أي: معرفته سبحانه ـ فإنّه سوف يدلّه على سبل السلام، وسُبل السلام هي طرق معرفته، وطرق معرفته محورها ومركزها وجوهرها الإمام عليه السلام، وبذلك لك أن تقرأ «**مَنْ مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية**»، هذا ثمّ هذا.

(٥)

نتائج ومعطيات آثار المعرفة

* إنّ المعرفة التحقيقيّة لا تمنح ـ بأدقّ معانيها وأحكم براهينها ـ العارف خوفاً من متعلّق معرفته الفعلي إلاّ بحدود ضيّقة، ولذا نجد كثيراً ممّن وقفوا على معرفته سبحانه تحقيقاً يقترفون الكبائر فضلاً عن الصغائر، نظراً لغيابهم عن التحقّق المعرفي بالمعبود.

* من عرف الله تعالى تحقّقاً تشرق أنوار القدس في قلبه فيعيش الخشية الفعلية من ربّه والوجل والرهبة والهيبة، ومراتب الخوف هذه هي مقامات ومراتب معرفية تعكس بوضوح التجلّيات الجلالية لله سبحانه.

* إنّ المعرفة الحضورية والشهود الباطني تعني تحوّل الإنسان العارف إلى وجود متماسك قويّ محرّك لطاقاته باتّجاهات الكمالات المطلقة، بل نحو المطلق نفسه جلّت قدرته، وبهذا التحوّل يكون الإنسان قد طرق أبواب العصمة.

* إذا عرف الإنسان ربّه تحقّقاً فإنّه سوف تغلق دونه جميع دوائر الشرك، وتغلق أمامه أيضاً جميع دوائر الفقد إلاّ حقيقته الفقرية الذاتية.

* بالمعرفة الحقّة ـ لا غير ـ يتحوّل الإنسان من القاصرية إلى الكاملية، ومن الجملة الناقصة إلى الجملة التامّة، ومن المفعولية إلى الفاعلية.

* مَن أراد أن يلج موارد الحضور بآلية الحصول يكون قد خالف الحكمة، فلا أثر الحصول جنى ولا من ضفاف الحضور دنا، بل هو من الجهل والجهالات قاب قوسين أو أدنى.

* إنّ المسؤولية تجاه النفس والأسرة والمجتمع والتحرّك في ضوئها هي القراءة الصحيحة لكلّ ما يُسمّى امتيازاً في ثقافتنا العامّة.

ولاريب أنّ من عرف الله تعالى تحقّقاً سوف يكون تحرّكه وأثره في الوجود منبعثاً من التزامه بمسؤوليّاته الإلهية وليس انطلاقاً من امتيازه، وإن كان امتيازه محفوظاً له كما هو واضح.

* إنّ الوقوف الصوريّ الساذج لا يمنح صاحبه المكنة من النهوض بمسؤوليّاته بشكل مناسب سواء كانت هذه المسؤوليات تجاه نفسه أو أسرته أو مجتمعه أو خالقه سبحانه، وبذلك تفهم سرّ اقتران الشرك والخرافات بالجهل. وأمّا الوقوف الصوريّ التحقيقيّ فإنّه يكفل للإنسان الحدّ الأدنى من الاتّزان المعرفيّ ويكون تحرّكه وأداؤه لمسؤوليّاته منسجماً مع مرتبة اتّزانه المعرفيّ، وهذا لا يمنع من وقوع القصور منه بل التقصير أيضاً.

وأمّا الوقوف الشهودي التحقّقي فإنّه يولّد اتّزاناً معرفياً كاملاً ورؤية كونية متكاملة فيكون تحرّكه منضبطاً ودقيقاً وصحيحاً ومؤثّراً.

* إنّ العارف حصولاً وتحقيقاً سوف يبقى طالباً لمشاهدة ما أقام الدليل عليه، وحيث إنّه يعجز عن تحقيق ذلك فإنّه يبقى يعيش دوّامة خفيّة وإشكالية معرفية لا خلاص له منها إلاّ بالتحقّق المعرفيّ.

وهذه الإشكالية المعرفية هي ما نعبِّر عنه بالاتّزان المعرفي الناقص أو القاصر، بخلاف الأثر المعرفيّ للمعرفة الحقّة والوقوف التحقّقيّ.

* إنّ الواقف على معرفة الله تعالى تحقّقاً سوف يتسنّى له الأخذ بيد الآخرين وتقديم إجابات معرفية حقّة تملأ الوجدان ويُسلم معها العقل.

* إنّ من عرف الله تعالى حصولاً لا تضمن له معرفته هذه حصول اللقاء بينه وبين ربّه جلّ شأنه، لأنّه لم يعرف الحقيقة الحقّة الموجودة خارجاً.

* إنّ مقامات الأبرار والمقرّبين لا تُنال البتّة بآلية الحصول، وإنّما بالتوجّه القلبيّ وقطع الالتفات عن الأغيار، وهو المعبَّر عنه بكمال الانقطاع.

* إنّ المعرفة الصورية الساذجة لا يمكن أن تنتج لنا رصيداً معرفياً يذكر، بل ربّما تمثّل بنفسها رصيداً جاهلياً يحجب الإنسان عن الرؤية الحقّة، بخلاف التحقيقيّة فإنّها تمنح رصيداً معرفياً مهمّاً وهي رغم صوريّتها إلاّ أنّها يمكن أن تكون قدماً ثابتة تعتمدها المعارف الحضورية في مقام إثباتها لا ثبوتها، بل هي كذلك، وأمّا المعرفة التحقّقية التصديقية فإنّها تصنع رصيداً معرفياً كلّ مرتبة منه لا تصنعها جميع الأرصدة المعرفية الحصولية ولا تقاس بها البتّة.

* إنّ معرفة الله تعالى إذا لم تولّد حبّاً وإخلاصاً لمتعلّق المعرفة فهي ليست بمعرفة حقّة، فالمعرفة كمال والكمال ارتقاء سلوكيّ قبل أن يكون نظرياً، فما فُقد منه السلوك المفترض تحقّقه فإنّ المعرفة هذه تعود إلى جهالات محضة.

* إنّ الإشكالية الحقيقيّة التي يظلّ يعيشها العارف حصولاً ـ سواء كان ملتفتاً أو غير ملتفت ـ هي أنّ مادّة وقوفه ومعرفته مجرّد صور ذهنية وليدة لأُمّهات أفكاره ومقدّمات استدلاله فينشأ حبّ وارتباط بينه وهذه الصور الذهنية؛ ما يعني أنّ حبّه ثمّ إخلاصه سوف يكون لشيء أبدعه هو ورسم

ملامحه، فهو يحبّ ويعيش استدلاله.

* إنّ الوقوف الثالث هو زبدة المخاض وغاية المرتاض، حيث يستحكم الحبّ بقلب العارف حضوراً، وهذا الحبّ ينتج عنه الإخلاص التامّ لمحبوبه، ثمّ التدرّج في مراتب الإخلاص حتّى الوصول إلى الاستخلاص فيخرج بذلك من المخلِصية إلى المخلَصية.

* إنّ الوقوف التحقّقي لا يحتاج معه العابد إلى الانبعاث فهو يعيشه في حركاته وسكناته بالحمل الشائع الصناعي بخلاف الوقوف التحقيقي فإنّ العابد يعيش معه الانبعاث الصوريّ، أي الانبعاث بالحمل الأوّلي، ولازم الانبعاث بالحمل الأوّلي هو وقوع الغفلة منه بالحمل الشائع.

* إنّ من عرف الله حقّاً وتحقّقاً يكون في دعائه قد عرف مَن يدعوه، بخلاف من لم يعرف عن ربّه سوى جهالات فإنّ مقصوده في دعائه جهالاته، ومن لم يعرف عن ربّه سوى صور ذهنية فإنّه لا يخرج عن حريمها مقصوده.

ختام المسك

البحث في معرفة الله تعالى مسك في أوّله ومنتهاه، وهنا نحن نقف مع آخر سطور هذا المسك المعرفي فهو ختامه في هذا السفر الجليل لا خاتمه؛ فللبحث نوافذ أخرى وإطلالات تترى يعجز المتتبّع عن حصرها وعدّها فضلاً عن درجها وبيانها، وقد كان من توفيقاته الجليلة جلّ ذكره وشأنه أن أتحفنا بعطاياه المعرفية التي لاتنفد، فأمدّنا بعون جزيل كان أثره واضحاً في هذه الرحلة المعرفية التي تلمّسنا فيها الطريق واشرأبّت من نوافذها أعناقنا نحو الكمال المطلق، فانفتحت بعض مغاليق عقولنا وعلق في القلب شيء جلب أمناً وطمأنينة إلى الروح بقدر ما علق في القلب من ذلك الفيض المعرفيّ.

هذه الرحلة المعرفية جعلتنا نقف بقوّة عند المنهج الذي يجدر بنا الالتزام به واتّباعه، وفي ضوء منهجة هذا الكتاب تمكّنا بقدر طيّب من تقديم قراءات نظنّها مثمرة لجملة من الآيات الكريمة والروايات المباركة وتوجيهات وترشيدات لجملة من الخطوط المعرفية التي ربّما كانت تُقرأ من زاوية واحدة.

ولعلّ من أجلّ معطيات هذا السفر تمييزه الواضح والجليّ لمسألة معرفة الله تعالى وكونها مسألة مستقلّة تماماً عن إثبات الوجود لله تعالى وتوحيده،

وأنّ هذه المعرفة لكي تكون فاعلة ومؤثِّرة لابدّ أن نتجاوز بها حدود التحقيق إلى إطلاق التحقّق.

لقد تضمّن (معرفة الله) جواهر نفيسة ربّما تحتاج جملة منها إلى قراءة تفحّصية تحقيقيّة لينفض الغبار عنها فتسطع بالحقّ أمام الباحث عنها، وربّما تحتاج جملة منها إلى قراءة من نوع آخر تعجز لغتنا السردية عن النهوض بأركانها، حيث يحتاج فيها القارئ إلى صفاء قريحة ونقاوة قلب ورغبة في الوصول وإصرار على المتابعة.

عسى أن نكون قد نجحنا في الكشف عن مطالب معرفية كانت عصيّة ومغلقة تماماً، ونعني بالكشف هنا خصوص الكشف التأسيسيّ؛ لاعتقادنا التامّ بأنّ المعارف الحقّة هي فيض إلهيّ والفيض سرمديّ قد يُغفل عنه وقد يكشف عنه، وفي صورة الكشف يبدأ التأسيس المعرفيّ للعرض والتعريف واستخلاص النتائج.

وفي هذه الرحلة المعرفية الجادّة قُدّمت ترجمة فعلية للحبّ والإخلاص نأمل للقارئ أن يكون قد لمحها في سطور الكتاب وأنفاسه.

ولله الأمر من قبلُ ومن بعد، وله الحمد في الأوّل والآخر.

الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصطلحات
- فهرس المصادر
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

رقم الآية رقم الصفحة

النور

الفرقان

الشعراء

النمل

القصص

العنكبوت

الروم

فهرس الأحاديث

فهرس المصطلحات

فهرس المصادر

١. **الاحتجاج**، ٢٣٣

للعلاّمة أبي منصور أحمد بن علي الطبرسي، تحقيق الشيخ محمد البهادري والشيخ محمّد هادي به، انتشارات أسوة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٢. **إحياء علوم الدِّين**، ١٥٢

لأبي محمّد محمّد بن محمّد الغزالي، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٥٢

٣. **الاختصاص** للشيخ المفيد، ٢١٣، ٢٢٩، ٢٣٠

٤. **إرشاد القلوب**، ١٩٧

للحسن بن أبي الحسن الديلمي، نشر دار الشريف الرضيّ.

٥. **إقبال الأعمال**، ٦٧

للسيّد عليّ بن طاووس، الطبعة الحجرية، ١٣١٢هـ.

٦. **الإلهيات**، ٢٧٦

للشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ محمد مكّي العاملي، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣ هـ، قم.

٧. **الأمالي**، ٢١٩، ٢٢٢

لأبي جعفر محمّد بن علي المعروف بالشيخ الصدوق، نشر مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الخامسة، بيروت.

٨. **الأمالي**، ٢٨٧

للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ قم.

٩. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ٧، ٨، ١٠، ١٤، ٤٥، ٤٩، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ١١٢، ١١٣، ١٣٨، ١٤٦، ١٥٠، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٩، ١٨٣، ٢١٤، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٦٦، ٢٨٧

للشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٩٨٣م، بيروت.

١٠. **بحث حول الإمامة**، ٢١٨

للسيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، نشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ.

١١. **بصائر الدرجات**، ٢٣٣

لمحمد بن الحسن الصفّار، نشر مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ هـ، طهران.

١٢. **البيان في تفسير القرآن**، ١٥٨

للسيّد أبي القاسم الخوئي، نشر دار الزهراء، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ، بيروت.

١٣. **تأويل القرآن، النظرية والمعطيات**، ١٤٣، ١٥٢

للسيّد كمال الحيدري: نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، قم.

١٤. **التبيان في تفسير القرآن**، ١٤٠٩ هـ ٢٠، ٩١، ١١٩، ١٢٠

لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، نشر مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى.

١٥. **التحف السنيّة**، ١٧٠

للسيّد عبد الله الجزائري (مخطوط)

١٦. **تحف العقول عن آل الرسول**، ٤٥، ٨٢

للشيخ أبي محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ، قم.

١٧. **التربية الروحية**، ٤٧

للسيد كمال الحيدري، الناشر دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ ، قم.

١٨. **تفسير الصافي**، ٥٥، ١٥٠

للفيض الكاشاني منشورات الأعلمي، ١٩٨٢م، بيروت.

١٩. **تفسير العياشي**، ٢٠، ١٤٦

للنضر محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، تحقيق هاشم المحلاّتي، نشر المكتبة الإسلامية، طهران.

٢٠. **تفسير القمي**، ٢٣٨

لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، مؤسّسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، قم.

٢١. **تفضيل أمير المؤمنين**، ٢١٢

للشيخ المفيد.

٢٢. **التفقّه في الدِّين**، حوار مع السيّد كمال الحيدري، ١٦٧

بقلم طلال الحسن، نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٣. **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر** «مجموعة ورّام»، ١٦٤

للورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، نشر مكتبة الفقيه.

٢٤. **التوحيد**، ١٨، ٣٠، ٨٢، ١٦١، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٨٦

للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق السيد هاشم الحسيني، نشر جماعة المدرّسين.

٢٥. **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، ٦٦، ١٤٥
للسيد حيدر الآملي، نشر شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الثانية، إيران.
٢٦. **جامع السعادات**، ٩٦، ١٨٧
للشيخ محمد مهدي النراقي، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ هـ، بيروت.
٢٧. **جواهر المطالب في مناقب الإمام الجليل عليّ بن أبي طالب**، ٢١٢
محمد بن أحمد الدمشقي الباعوني الشافعي، تحقيق العلامة محمد باقر المحمودي، نشر مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم.
٢٨. **الحدائق الناضرة**، ٤٨
للشيخ المحقّق ميثم البحراني، تحقيق الشيخ محمد تقي الإيرواني، نشر جماعة المدرّسين، قم.
٢٩. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ٨١
للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت.
٣٠. **الخصال**، ١٨٨، ٢٥٢، ٢٥٣
للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٠٥هـ.
٣١. **الدر المنثور**، ١٨٩، ١٩٩
لجلال الدِّين السيوطي، نشر دار المعرفة الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ.
٣٢. **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، ١٢، ٩٠
للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، ترجمة مالك وهبي، نشر مكتبة شمس

المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، بيروت.
٣٣. **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، ٢٠٨
للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي.
٣٤. **دلائل الإمامة**، للصدوق، ٦٦
٣٥. **رجال النجاشي**، ٢٢٩
للشيخ أبي العباس أحمد بن علي النجاشي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسيين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ.
٣٦. **رسائل الشريف المرتضى**، ٧١
تحقيق السيّد مهدي رجائي، الناشر: دار القرآن، ١٤٠٥هـ.
٣٧. **رسائل الشهيد الثاني**، ١٧٠
زين الدِّين بن علي بن أحمد العاملي، نشر مكتبة بصيرتي، قم.
٣٨. **الرسالة القشيرية**، ١٠
لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري النيسابوري، تحقيق د. عبد الحليم محمود، و د. محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى.
٣٩. **سرّ الصلاة**، ٢٨٣
للسيد الخميني، تقديم آية الله الجوادي الآملي.
٤٠. **السنن الكبرى**، ٧
للحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، نشر دار الفكر، بيروت.
٤١. **الشافي في الإمامة**، ٢٢٥
للشريف المرتضى، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم.
٤٢. **شجرة طوبى**، ١٤
للمحدّث الجليل محمد مهدي الحائري، نشر المكتبة الحيدرية، الطبعة الخامسة، ١٣٨٥ هـ، النجف الأشرف.

٤٣. **شرح إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل**، ١١٥

للسيّد شهاب الدِّين المرعشي النجفي، نشر مكتبة السيّد المرعشي رحمه الله.

٤٤. **شرح أصول الكافي**، ١٣

للمولى محمد صالح المازندراني.

٤٥. **شرح الأسماء الحسنى**، ٣١، ٢٤٨، ١٩٦

للملاّ هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي، قم.

٤٦. **شرح مئة كلمة**، ١٢٨

كمال الدِّين ميثم بن علي البحراني، نشر جماعة المدرّسين، قم.

٤٧. **شواهد التنزيل**، ٢١٩، ٢٣١

للحاكم الحسكاني، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر مجمع إحياء التراث الإسلامي، إيران.

٤٨. **صحيح البخاري**، ٧، ٩٦

لمحمّد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت.

٤٩. **صحيح مسلم**، ٢٦٣

مسلم بن الحجّاج النيسابوري، نشر دار الفكر، بيروت.

٥٠. **الصراط المستقيم**، ١٥

لعليّ بن يونس العاملي، تحقيق محمد باقر البهبودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.

٥١. **عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية**، ١٠، ١٣، ٤١، ٨٨، ١١٣، ١٣٧، ١٤٦

لابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق السيّد المرعشي والسيّد مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٥٢. **عيون أخبار الرضا عليه السلام**، ٢٣٠
للشيخ الصدوق، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، بيروت.

٥٣. **غاية المرام للبحراني**، ٢١٢

٥٤. **الغدير**، ١٨٠
للشيخ عبد الحسين الأميني، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٥. **غرر الحكم ودرر الكلم**، ١٦٣، ٢٦٣، ٢٦٦
عبد الواحد الآمدي، تحقيق السيد جلال الدين الآرموري، نشر جامعة طهران، الطبعة الثالثة.

٥٦. **الكافي**، ١٣، ١٧، ٦٣، ٦٨، ٧٢، ٧٣، ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٩٨، ١٠١، ١٠٩، ١١٣، ١٣٨، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٧، ١٦١، ١٧٠، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٤، ٢٠٥، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٧ ـ ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٧٣، ٢٨٥
لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران.

٥٧. **كشف الغطاء عن مبهمات شريعة الغرّاء**، ٤٧
للشيخ جعفر كاشف الغطاء، الطبعة الحجرية، مطبعة أصفهان.

٥٨. **كشف الغمّة**، ١٨٩
علي بن عيسى الإربلي، نشر دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.

٥٩. **كنز العمال**، ١٠، ٢٠، ٢٣٥
للمتّقي الهندي، تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوت السقّا، نشر مؤسّسة الرسالة، بيروت.

٦٠. **الكنى والألقاب**، ٢٧١
للشيخ عباس القمّي، نشر مكتبة الصدر، الطبعة الخامسة، ١٣٦٨ هـ، طهران.

٦١. **لسان العرب**، ٤٠

لابن منظور الإفريقي المصري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ.

٦٢. **لطائف الأعلام في إشارات الإلهام**، ٢٥

للشيخ العارف عبد الرزّاق الكاشاني، صحّحه مجيد هادي زاده، نشر مؤسّسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، إيران.

٦٣. **مجالس المؤمنين**، ٢٤٨

للقاضي نور الدين التستري.

٦٤. **مجمع البحرين**، ٤٨، ٥٥، ٧١

للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، نشر مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٦٥. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ٥٤، ١١٩، ١٧٢

لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، بيروت.

٦٦. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ١٩٨، ١٩٩،٢٥٧

لنور الدين الهيثمي، نشر دار الكتب.

٦٧. **المحاسن**، ١٠٩

لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، الناشر دار الكتب الإسلامية.

٦٨. **محبوب القلوب**، ١٦٥، ٢٦١

لقطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ، إيران.

٦٩. **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء**، ٨، ١٧٠

للمولى محمّد محسن بن المرتضى المعروف بالفيض الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.

٧٠. **المحيط الأعظم والبحر الخضمّ**، ٥٩

للسيّد حيدر الآملي، تقديم وتحقيق وتعليق السيّد محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، قم.

٧١. **مختلف الشيعة**، ٧٢

للعلاّمة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي: تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٧٢. **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**، ٢٦٩

للسيّد كمال الحيدري، نشر دار فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ.

٧٣. **مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال**، ٤٥

للشيخ عبد الله المامقاني.

٧٤. **المزار الكبير**، ٦٦

للشيخ محمّد بن المشهدي، تحقيق جواد القيّومي، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٧٥. **مستدرك الوسائل**، ١١٦، ١٩٢، ١٩٤، ٢٤٨

للمحقق حسين النوري، نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٧٦. **مستدرك سفينة البحار**، ٢٦١، ٢٨٥

تحقيق الشيخ حسين علي النمازي، الناشر مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٩هـ، قم.

٧٧. **مسكّن الفؤاد**، ١٨٦

للشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، قم.

٧٨. **مشارق أنوار اليقين**، ١٩٧، ٣٠٦

للحافظ رجب البرسي، تحقيق السيد علي عاشور، نشر انتشارات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، قم.

٧٩. **مشرق الشمس**، ١٧٠

للشيخ بهاء الدين العاملي (البهائي)، نشر مكتبة بصيرتي، ١٣٨٩ هـ، طبعة حجرية، قم.

٨٠. **معاني الأخبار**، ٢٢٨

لرئيس المحدّثين محمد بن علي بن الحسين الصدوق، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم.

٨١. **المعيار والموازنة**، ٢٣٠

لأبي جعفر الإسكافي المعتزلي، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٨٢. **مفاتيح الجنان**، ١٩٩، ٢٦٠، ٢٧٨

للشيخ المحدّث عباس القمّي، نشر دار الثقلين، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، بيروت.

٨٣. **مفردات ألفاظ القرآن**، ٥٧، ٧١، ١١٩

للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة.

٨٤. **من الخلق إلى الحق**.. رحلات السالك في الأسفار الأربعة، ٢١٨

للسيّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن.

٨٥. **من لا يحضره الفقيه**، ٨٧

للشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، قم.

٨٦. **منازل السائرين**، ٩

لأبي إسماعيل الأنصاري، شرح عبد الرزّاق الكاشاني، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، قم.

٨٧. **مناقب آل أبي طالب**، ٢١٢

لابن شهر آشوب، طبع مكتبة الحيدرية، ١٩٥٦م، النجف الأشرف.

٨٨. **المنطق**، ٦٧، ١٣١

للعلاّمة محمد رضا المظفّر، نشر دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٨٩. **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، ٢٧٢

للعلاّمة الحسن بن مطهر الحلي، مطبعة الهادي الطبعة الأولى.

٩٠. **منية المريد**، ٤٩، ٥٦

للشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة.

٩١. **ميزان الحكمة**، ٤، ٤٦، ٤٩، ٥٦، ٧٣، ٩٠، ٩٧، ١٠١، ١٠٩، ١١٤، ١٢١، ١٢٢، ١٣١، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٦، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٩، ٢٥٢، ٢٦٣، ٢٧١

للشيخ محمد الري شهريّ، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.

٩٢. **الميزان في تفسير القرآن**، ٨، ٢١، ٣٠، ٩٢، ١٠٤، ١١١، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٧، ١٤٧، ١٩٣، ١٩٦، ٢١٣

للسيّد العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة إسماعيليان، قم.

٩٣. **نصّ النصوص**، ١٤٥

للسيد حيدر لآملي، انتشارات طوس، الطبعة الرابعة.

٩٤. **نظم درر السمطين**، ٤١

للزرندي الحنفي محمد بن يوسف بن الحسن، طبع مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٨ هـ.

٩٥. **نهج البلاغة**، ٥٨، ٨٠، ١١٣، ١٣٨، ١٦٩، ٢٠٧، ٢٢٩، ٢٤٨، ٢٦٢، ٢٧٧

نسخة المعجم المفهرس، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم.

٩٦. **النوادر**، ١٦٤

لقطب الدِّين الراوندي، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٩٧. **نور الثقلين**، ٢٤٢

للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيّد هاشم الرسولي، المطبعة العلمية، قم.

٩٨. **نيل الأوطار**، ٧٢

محمد بن علي الشوكاني: نشر دار الجليل، بيروت

٩٩. **وسائل الشيعة**، ٧٣، ٨٧، ١٥٠، ١٩٨، ٢٨٥، ٢٨٨

للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم.

١٠٠. **ينابيع المودة**، ٢٢٢

للحافظ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، منشورات الشريف الرضيّ، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، قم.

فهرس الموضوعات

الباب الثاني: المعرفة بين التأسيس والكشف

الباب الثالث: طرق معرفة الله

الطريق الأوّل: الفطرة

الطريق الثاني: الأسماء الحسنى

الطريق الثالث: النفس

الطريق الرابع: الآيات الآفاقية

الطريق الخامس: القرآن الكريم

الطريق السادس: الإمام

الفصل الخامس: آثار معرفة الله

الفصل السادس: النتائج والمعطيات

فهارس الكتاب